# KIERKEGAARD

## *El primer existencialista*

Joan Solé



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, S. L.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Todas las imágenes de este volumen son de dominio público.

Depósito legal: B 10503-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

# Kierkegaard

## *El primer existencialista*

*Joan Solé*

## CONTENIDO

Lo que cuenta es comprender a qué estoy destinado, percibir qué es lo que la Divinidad realmente quiere que yo haga; la cuestión es encontrar una verdad que sea verdad *para mí*, encontrar *la idea por la que esté dispuesto a vivir y a morir*. ¿De qué me serviría encontrar una verdad llamada objetiva, abrirme paso a través de los sistemas de los filósofos y ser capaz de pasarles revista cuando hiciera falta? [...] ¿De qué me serviría poder explicar el sentido del cristianismo, poder exponer muchos fenómenos particulares, si *no* tuviera para *mí mismo* y para *mi vida* un sentido realmente profundo? [...] ¿De qué me serviría que la verdad estuviese frente a mí, fría y desnuda, indiferente a que yo la reconozca o no, y me produjera más un estremecimiento temeroso que una devoción confiada?

Søren Kierkegaard, *Diarios*

Kierkegaard fue de lejos el pensador más profundo del siglo pasado.
Kierkegaard era un santo.

Ludwig Wittgenstein

# La dimensión interior

**«He trabajado en pos de un desasosiego orientado al ahondamiento interior».**

## Interioridad subjetiva: el individuo concreto irreductible al concepto

Søren Kierkegaard es uno de los pensadores que más han iluminado, en cualquier momento de la historia, la dimensión interior humana. Ya solo por eso la humanidad ha contraído una deuda insaldable con él. Pero ¿qué debemos entender por esta interioridad? No algo etéreo ni metafórico, no una figura retórica adecuada para versos líricos, sino un estrato existencial muy real, aunque no cuantificable ni reducible a fórmulas científicas o conceptuales. Conforme al muy recomendable hábito filosófico de no dar nada por supuesto y cuestionarlo todo de entrada, conviene hacerse una idea inicial de aquello que Kierkegaard introdujo como novedad sustancial y radical en el pensamiento. Un contraste entre el mundo biológico y esta otra realidad puede ayudarnos a situar el enfoque en la posición adecuada.

Los arenques son peces azules que forman grandes bancos en el norte del océano Atlántico y en el mar Báltico. Se alimentan de plancton y de animales pequeños. Su desove primaveral tiñe de blanco el mar, le da una textura lechosa, por la gran cantidad de huevos que ponen. Los depredadores —leones marinos, focas, garzas y gaviotas— se abalanzan sobre los huevos y los engullen mayoritariamente; se calcula que sobrevive un arenque por cada diez mil huevos. Estos supervivientes, una vez pescados por el hombre, se curan con sal y después se desalan para, condimentados con cebolla, ajo o mostaza, consumirse acompañados de pan o patatas.

Ahora bien, desde el punto de vista del desmesurado universo, es decir, desde una perspectiva exterior, ¿qué diferencia sustancial puede haber entre un arenque y un ser humano? Ambos son diminutos organismos vivos que realizan funciones biológicas durante un brevísimo intervalo de tiempo entre dos eternidades, dos motitas de polvo, dos gotas de agua en un mar infinito. Por supuesto, hay una diferencia cualitativa: mayor complejidad de un cerebro más desarrollado, más capacidad cognitiva y figurativa, etcétera. Pero, desde el punto de vista del universo, esto es tan insignificante que no vale la pena ni mencionarlo.

Y sin embargo, ninguna persona que no sea profundamente nihilista admitirá una equivalencia entre el arenque y el ser humano. No la admitirá por dignidad, por amor a otras personas y por el deseo de que la vida tenga un sentido trascendente. Si desea argumentar la negación de esta equivalencia es muy probable que acabe dándose cuenta de que la diferencia básica entre arenques y humanos es que los primeros están condenados a ser únicamente, para siempre, pura exterioridad, mientras que los humanos tienen abierta la posibilidad de ser, además de exterioridad, interioridad: conciencia, reflexión. El arenque solo puede vivir fuera de sí, entre las cosas y las situaciones; el

ser humano, en su fuero interno, aspira a sustraerse a las determinaciones inmediatas para construir valores y captar sentidos.

Kierkegaard asumió como tarea de su vida comprender el carácter humano tal y como él lo entendía: en su dimensión interior, en su singularidad irreductible a conceptos; deseaba alcanzar la realidad esencial de lo humano en su existencia particular y concreta, como un yo vivo en el tiempo y abierto a la trascendencia, más allá de lo biológico, lo político, lo económico y lo histórico. Ha habido poetas capaces de penetrar y ver hasta estratos muy profundos de la interioridad humana: Shakespeare, Rilke y algunos más han «tocado fondo» en muchos momentos. Algunos pensadores se han adentrado en zonas recónditas del alma, cada uno por sendas personales: Montaigne por la naturalista, Nietzsche por la de los valores, Schopenhauer por la intuitiva... Kierkegaard abre un camino personal en la espiritualidad, que le llevará a situar al ser humano libre y responsable ante lo absoluto trascendente en su dimensión interior, la que le es más propia y consustancial.

El presente estudio está dedicado a observar el laborioso sendero que abre Kierkegaard a través de un denso y penumbroso bosque hasta alcanzar su claro central, por fin iluminado desde lo alto. Lo decisivo de su tarea es que no pretende salir del bosque, sino alcanzar su centro cueste lo que cueste. Logra abrirse paso empleando los instrumentos que halla en la psicología, la filosofía y la teología. Demasiado intenso y personal para conformarse a los rígidos límites de una disciplina establecida, Kierkegaard es un autor inclasificable al que no cabe incluir en ninguna escuela. Su interés, actualidad y vigencia consiste en haber afirmado esa interioridad humana y abrirla en un sentido trascendente a lo absoluto, desde el iluminado claro central del bosque.

La afirmación del valor de cada existencia concreta, particular e individual como centro no solo de su propia vida, sino de la vida, cho-

ca desde luego con toda la tradición filosófica de índole idealista que, desde Platón a Hegel, confiere este lugar dominante al concepto general abstracto. Se desarrollará con más detalle a su debido tiempo, pero en este capítulo introductorio vale la pena situar ya a Kierkegaard como el creador de una nueva perspectiva en el pensamiento. Nadie que tuviera algo que ver con la filosofía o la teología se había atrevido antes que él a plantear con semejante convicción la existencia individual como el hecho básico, el dato fundamental. El pensamiento occidental se había constituido como saber racional y discursivo, con pretensión de objetividad, fundándose en la abstracción supraindividual, y esta tendencia abrumadoramente hegemónica llegó a su apogeo en el idealismo alemán encabezado por Georg Wilhelm Hegel, creador de una filosofía panlogista donde lo singular individual quedaba aniquilado y borrado por el concepto absoluto universal. El hegelianismo fue la filosofía dominante en la primera parte del siglo XIX, tanto en Alemania como en la diminuta y vecina Dinamarca, así que Kierkegaard se formó durante sus años de estudiante en la disciplina idealista. En su madurez se rebeló contra la abstracción despersonalizadora.

Kierkegaard abre la senda de la subjetividad radicalizada, en la que la persona descubre su propia dimensión espiritual. Cualquier verdad que se busque y alcance tiene que ser por fuerza una verdad existencial y subjetiva, hondamente personal. Para el pensador danés, hay que intensificar esta subjetividad porque es la única vía del conocimiento. Cualquier elemento extraño a esta singularidad es un engaño que aparta fatalmente de la senda. La existencia individual lo es todo en el ámbito humano, y no puede reportar más que verdad subjetiva, la verdad *para mí* a la que se refiere Kierkegaard en el fragmento de diario elegido como cita inicial de este libro: la verdad encarnada y entrañada, con la que se identifica el más hondo, sincero y auténtico deseo vital del existente real. Este compromiso absoluto con la

existencia individual concreta y particular es lo que ha convertido a Kierkegaard en el primer (y el gran) existencialista.

La puesta en primer plano de un sujeto real no supeditado a concepciones abstractas, la perspectiva de la subjetividad radical, es lo que convirtió a Kierkegaard en un pensador admirado a mediados de siglo XX, tras casi una centuria de desatención y olvido. Cuando a la salida de la Segunda Guerra Mundial filósofos de la talla de Karl Jaspers, Gabriel Marcel, y J.-P. Sartre levantaron acta del fracaso de la civilización occidental y trataron de fundamentar otro tipo de cultura en valores personales arraigados en la existencia, y no en las abstracciones despersonalizadas que habían llevado a las matanzas masivas y la barbarie, hallaron en Kierkegaard un referente distinto a todo lo demás, una alteridad que abría una vía verdaderamente humana. Es ilustrativo de la fuerza de Kierkegaard que hoy, a principio de siglo XXI, cuando ha menguado mucho la boga que tuvo el movimiento existencialista representado sobre todo por Sartre, el pensador danés siga siendo ampliamente traducido a las principales lenguas, recibiendo estudios serios e interesando a un público que va más allá del ámbito universitario.

## Subjetividad cristiana

Kierkegaard se concebía a sí mismo, ante todo, como un escritor religioso. Si bien su obra diversa incluye libros que por sí mismos no parecen de materia devocional ni apologética, en el conjunto global de su escritura todos adquieren una significación cristiana. Se acaba de mencionar la enorme repercusión que su obra tuvo entre los pensadores de la corriente existencialista de mediados de siglo XX. Algunos de ellos, en especial Sartre, de pensamiento ateo, hicieron

una lectura irreligiosa del danés. Esta interpretación es legítima en el seno de un pensamiento creativo, que toma lo que quiere de donde quiere y como quiere, pero no es admisible como interpretación seria de Kierkegaard. En el pensamiento de este hay un compuesto de dos elementos que se implican recíprocamente, como correlatos: el ser humano y Dios. El hombre tiene según Kierkegaard una proyección innata hacia lo absoluto, el espíritu —síntesis de cuerpo y alma—; al mismo tiempo, Dios —lo absoluto, lo eterno— cobra sentido, desde el punto de vista humano, por su accesibilidad para la subjetividad. La vivencia individual de la fe es el único conocimiento de Dios que le es dado al ser humano. La misión principal de toda la obra kierkegaardiana es ayudar al individuo concreto y particular a comparecer subjetivamente, en su dimensión interior, ante lo absoluto de la divinidad. Si su lección perdurable y decisiva es la afirmación de la subjetividad, tan desatendida en los largos siglos de la filosofía, esta subjetividad tiene una insoslayable vocación religiosa, cristiana. Se trata de un sujeto de proyección trascendente, que no se circunscribe al ámbito natural. La interpretación irreligiosa de Kierkegaard es, más que sesgada, incompleta, parcial e infiel.

Veremos en la biografía que el cristianismo de Kierkegaard es el luterano, que pone el énfasis en el contacto del individuo con la divinidad más que en la mediación de la Iglesia entre ambos. También se expondrá en la biografía que el modo en que Kierkegaard fue iniciado de niño en el cristianismo fue sumamente traumático, y le inculcó para siempre los elementos más oscuros y mórbidos de la fe cristiana —pecado, culpabilidad—, en perjuicio de los más amables. La biografía relatará asimismo el violento enfrentamiento de Kierkegaard con la Iglesia Estatal danesa, a la que acusaba de haber corrompido el mensaje del cristianismo. Todo en este pensador escandinavo tiene un fondo o un doble fondo religioso, por lo que será obligado estudiar

algunos de sus conceptos fundamentales —angustia, desesperación, salto— desde esta óptica.

Hay algo conmovedor en el tratamiento que Kierkegaard da al cristianismo. En vez de pretender convencer a los agnósticos de que abracen la religión, lejos de dedicarse a la apologética y al proselitismo, lo que desea es afirmar la dignidad y la dificultad de la fe. Aspira a recuperar la vivencia del cristianismo como una experiencia límite, vertiginosa, abismal, en la que no hay ninguna garantía verificable. Nos dice que no se puede creer razonablemente ni con comodidad, sino solo a través de la interioridad apasionada, a partir de la angustia y la desesperación. El cristianismo no puede ser un medicamento que uno se toma cuando no se encuentra bien o anda bajo de energía o de defensas. Kierkegaard se daba cuenta de que en su tiempo —seguramente como en el nuestro— la religión cristiana se hallaba en una profunda decadencia no en el sentido de mengua de creyentes nominales o formales, sino en cuanto a la pérdida del rigor con que se vive en el corazón. Cuando Friedrich Nietzsche, hijo de pastor protestante y espíritu religioso muy a su pesar, proclama que «Dios ha muerto» no quiere significar que un universo antes divino haya pasado a ser solo físico, sino que la gente ha dejado de creer seriamente en la divinidad, y ha convertido el cristianismo en algo blando, inconsistente, algo que en rigor no se sostiene ya. Unas décadas antes que Nietzsche, Kierkegaard hace el mismo diagnóstico, pero a diferencia de él no llega a la conclusión de que haya que suprimir el cristianismo para crear nuevos valores (pasando por una dura etapa de nihilismo), sino que se propone reinstaurar el cristianismo con toda su vitalidad. Este es el sentido de su ataque a la Iglesia oficial. Prefiere que los falsos creyentes se quiten honradamente las máscaras y admitan en público su profunda irreligiosidad, para que permanezcan solo en el templo quienes viven el cristianismo con la radicalidad y la pasión que le asigna Kierkegaard.

Es posible leer con suma fruición e interés la obra de Kierkegaard y concluir que, si el cristianismo es lo que él afirma, uno prefiere no ser cristiano. A esta conclusión llegará probablemente quien anteponga el aspecto colectivo de comunidad al de la vivencia privada. Y quien busque en la fe cristiana un consuelo o apoyo fácil. De ser así, Kierkegaard considerará que ha cumplido bien su cometido, en el sentido de aclarar a todos, incluso a quienes se den de baja de la religión, en qué consiste ser cristiano. Este cristianismo no es nada razonable, resulta muy poco inteligible, no convence al sentido común, que no puede por menos que sentirse escandalizado ante el dramático carácter emocional y espiritual de su voluntad trascendente. Kierkegaard no es un filósofo al uso que sepa su doctrina y se mueva en el plano teórico de la teología. A Kierkegaard no se le acepta por lo sensato de sus ideas, sino porque sus palabras resuenan en la dimensión interior.

Desde luego, a muchos lectores les parecerá mórbida y extremada la interpretación que Kierkegaard hace de la religión. La supresión del aspecto comunitario y de la función consoladora es una visión del cristianismo, pero no la única posible. En la versión que nos ofrece él, la pregunta no es qué puede ofrecer el cristianismo al individuo, sino qué debe hacer este para alcanzar el cristianismo, para estar a la altura de Cristo. La exigencia es grande, absoluta. La religión deja de ser un alivio, un analgésico, y se convierte en un desafío y una apuesta a todo o nada. En este punto muchos creyentes tibios pueden optar por abandonar. Y desde luego, como no cesó de repetir Kierkegaard en el último año de su escritura, aquí es donde la Iglesia oficial no tiene nada que decir ni que hacer. Queda el individuo solo ante lo absoluto, lo que se había propuesto Kierkegaard como misión de su obra. Y este es precisamente el logro espiritual que debemos reconocerle, al margen de la opción que cada cual asuma frente al cristianismo: el que establezca un planteamiento de máximo rigor e intensidad en la

vivencia religiosa, que delimite con precisión su ámbito y su alcance. La lectura de Kierkegaard resulta conveniente, pues, no solo para los creyentes, como piedra de toque y prueba de fuego; también es muy recomendable para quienes renuncian a esta fe pero la respetan en tanto que opción de vida generosa.

Alguien dijo de otro alguien (quien no gozaba de sus simpatías) que tenía un vacío donde debería tener la conciencia. Parafraseando el dictamen, cabría decir que el hombre contemporáneo tiene un vacío donde debería tener la espiritualidad. No surtió efecto, a escala de cultura general, el intento kierkegaardiano de retornar la cristiandad al cristianismo. Más bien se ha producido el fenómeno de que muchos cristianos formales hayan renunciado a su pertenencia nominal a la religión.

No es cómoda la conciencia de este vacío. A quien la experimenta le ocurre un poco como a aquellas personas a las que les han amputado algún miembro del cuerpo y, pese a haberse quedado sin él, a no tenerlo, sienten que les duele. Se trata del denominado síndrome del miembro fantasma. Parece que el cerebro sigue recibiendo mensajes de la parte del sistema nervioso que antes transmitía los impulsos desde el miembro ahora ausente, o bien que el cerebro conserva una parte dedicada a ese miembro que se ha perdido, por lo que continúa sintiéndolo, y en concreto lo siente como dolor. Existe la sensación de que el miembro sigue unido al cuerpo, pero entumecido, o deforme, o produciendo hormigueo o haciendo sentir un calor o un frío que resultan exagerados.

Igual que el síndrome del miembro fantasma, la falta de espiritualidad produce dolor a pesar de (o precisamente por) la falta o ausencia. Quien la padece siente el vacío que hay donde debería estar la espiri-

tualidad. Este vacío no se lo pueden colmar por completo los afectos personales, los contenidos intelectuales y las actividades diversas. La práctica científica tal vez se revele eficiente en el tratamiento de enfermedades mentales dentro de un tiempo, pero no parece que pueda tampoco solventar el problema del sufrimiento por esa ausencia; seguramente sea mejor así. La persona aquejada por este mal siente que queda un espacio vacío, por colmar. Podría llamársele síndrome de la espiritualidad fantasma.

A todas las personas que sienten una comezón más o menos intensa por esta carencia les interesará Kierkegaard, porque les muestra qué podría llenar ese vacío, y cómo podría llenarse. De no existir esta comezón, lo que dice el pensador danés sonará como un lenguaje extraño, de sonidos raros e incomprensibles: una lengua que no es que no se entienda pero pueda aprenderse, sino que es incomprensible. Lo decisivo es sentir la comezón, incluso suponiendo que el miembro, efectivamente, ya no exista de un modo objetivo.

## ¿Es Kierkegaard un filósofo?

Se acaba de afirmar que la única verdad que admite Kierkegaard es la subjetiva y existencial, es decir, la que cada sujeto construye, acepta y aplica en su vida concreta. Por esto mismo se entenderá que el pensador danés sea reacio a escribir tratados sistemáticos con una exposición clara, abstracta y objetiva de sus ideas, al modo que de costumbre caracteriza a los filósofos. No quiere darle a su lector un producto acabado que solo haya que leer y asimilar intelectualmente. Bien al contrario, le ofrece una obra abierta en la que hay que entrar para completar sentidos. En vez de presentar ideas y convicciones bien dispuestas para que el lector las absorba sin mayores dificulta-

des, envuelve de misterio y ambigüedad muchas de sus exposiciones, que no admiten una recepción fácil y rápida, sino solo una profunda implicación interpretativa por parte de cada individuo concreto.

Kierkegaard es el primer pensador de los considerados filosóficos que prescinde explícitamente del sistema. En cualquiera de los filósofos clásicos sabemos en qué punto de la exposición encontrar la teoría del conocimiento, la metafísica, la ética, la estética. Todo está ordenado, es accesible al lector disciplinado. Las únicas obras de Kierkegaard que cabe considerar tratados filosóficos son *Migajas filosóficas*, *El concepto de la angustia* y *Apostilla conclusiva y acientífica a las «Migajas filosóficas»*. En los demás libros predomina, o bien el enfoque literario, o bien la perspectiva religiosa. En ellos se entreveran multitud de temas, como en los diálogos platónicos. El autor deja sin concluir cuestiones filosóficas básicas —cómo se experimenta la existencia si no es conceptualmente, qué rasgos precisos tiene la divinidad, qué conocimiento se puede tener del prójimo— que un pensador sistemático dedicado a estos temas no podría dejar abiertas de ningún modo. A Kierkegaard no le preocupa dejar cabos sueltos en la vertiente filosófica de su pensamiento; lo que sí le obsesiona es profundizar en la parte religiosa.

Más adelante se describen las características principales de la escritura kierkegaardiana, las cuales configuran lo que él denomina «comunicación indirecta». La obtiene mediante recursos como el empleo de seudónimos, del humor, la ironía y las parábolas, y la aplica con el objetivo de incidir tangencialmente en el ánimo del lector, en su dimensión interior. Si la verdad cristiana es subjetiva y pasional, nada más inadecuado que las abstracciones teóricas para transmitirla. En vano se buscará en los libros del danés, salvo en los tres citados, un tratamiento formalizado y conceptual. Por eso resulta lícito preguntarse hasta qué punto es un filósofo. Se ha dicho ya que él se conside-

raba un escritor religioso y que se imponía como tarea revitalizar el cristianismo dirigiéndose no a la razón (la instancia a la que suelen dirigirse los filósofos) sino a la subjetividad pasional, que es más bien el territorio de los poetas. Sin duda es mucho más poeta que filósofo en su preferencia por la intuición y el sentimiento antes que por la abstracción.

Entonces, ¿es acertado incluirle en una colección de autores filosóficos, más allá de sus tres obras homologables? No por todo lo antedicho. Sí en la medida en que aspira a convertir la meditación sobre su experiencia interior en un pensamiento válido para los demás. La vocación ejemplar (aunque no modélica) de sus libros, su voluntad de incidir en el ánimo del lector, alcanza una generalidad performativa que aspira a transformar la realidad interior mediante pensamientos religiosos. En este sentido sí puede considerarse a Kierkegaard un filósofo, si bien, desde luego, sumamente *sui generis*.

## Planteamiento del libro

El presente estudio se organiza en torno a unas cuantas ideas nucleares que, según la mayoría de los lectores, estructuran globalmente toda la obra del danés. El descubrimiento y la afirmación de la interioridad subjetiva en el ámbito filosófico, la comunicación indirecta que dicho descubrimiento determina, la profundización en el sujeto existente particular y concreto enclavado en el tiempo finito y sin embargo abierto a un Dios que es a un tiempo trascendente y personal y amoroso, el examen del devenir existencial desde el punto de vista de su forma o estructura, de sus acicates y de sus tres esferas (estética, ética y religiosa): he aquí las principales ideas fuerza del pensamiento kierkegaardiano que se tratan en este libro.

Por supuesto, se trata solo de una incitación a la lectura de Kierkegaard. Nada puede sustituir esta experiencia directa, debido a la intensa carga emocional de su obra, a su carácter abierto. Kierkegaard rechaza explícitamente que se sistematice, se formalice y se abstraiga su pensamiento vivo. Se niega a ser «explicado», «resumido», «formulado». Convertir sus contenidos en ideas abstractas y fijas equivale a desvirtuarlos, adulterarlos, vaciarlos, matarlos. La lectura de estos libros, más que comunicar ideas ajenas, produce el efecto de descubrir al lector su propia interioridad. Expuesto a ideas límite, descubre en su dimensión interior hasta qué punto las acepta, en qué lugar se encuentra respecto a ellas.

Kierkegaard cursó estudios superiores de Teología y sabía muy bien respecto a qué se pronunciaba en materia religiosa, pero en esta visión de conjunto no ha parecido que estudiar en detalle el encaje de su obra en la historia del pensamiento cristiano contribuyera a entender mejor sus ideas. Sí se ha juzgado necesario exponer la relación de Kierkegaard con algunas filosofías de su tiempo. Desde luego con la hegeliana, puesto que, aparte de ser la disciplina en que se formó el danés, tuvo en el pensamiento de la época (hasta los años cuarenta del siglo XIX) una hegemonía tan apabullante que casi constituía un «pensamiento único» decimonónico. Por añadidura, Kierkegaard consideraba que el hegelianismo, entendido como filosofía y mentalidad esparcidas por toda la cultura más que como la doctrina de un filósofo concreto, era el responsable del clima moral y religioso de su sociedad, un clima contra el que se rebeló. El segundo filósofo que más presencia tiene en estas páginas en relación con Kierkegaard es su contemporáneo Arthur Schopenhauer, por las fuertes afinidades que existen entre los respectivos pensamientos como mínimo en su tramo inicial. Kant, Nietzsche, Montaigne y Pascal también tienen su lugar destacado en el presente estudio

porque han dado a cuestiones esenciales un tratamiento que ayuda mucho a comprender el pensamiento del danés.

Si bien sería un disparate mayúsculo pretender exponer «objetivamente» el pensamiento kierkegaardiano, sí es posible mostrar fielmente unas ideas que, ya de origen, no son nada dogmáticas. Kierkegaard es muy capaz de persuadir de muchas maneras: por su perspicacia psicológica, por su inteligencia singular, por la fuerza con que sus palabras sinceras resuenan en la interioridad de un lector predispuesto, por su compromiso existencial. Pero, salvo en los escritos de su último año, no es un autor que se imponga al lector por su estilo arrollador: en esto está muy lejos de Schopenhauer y Nietzsche. No habría sido adecuado, pues, adoptar un tono impositivo que no existe de origen.

# Vida-obra de Søren Kierkegaard

**«Mi vida entera es un epigrama concebido para hacer consciente a la gente».**

No es de extrañar que exista gran interés por la vida de quien proclamó que la única verdad es la subjetiva, la construida en la existencia concreta del individuo particular. Pero la de Søren Kierkegaard (nombre que se traduce al castellano como «Severo Camposanto») fue una vida escasa en aventuras exteriores y lances espectaculares; su intenso dramatismo es de índole mayormente interior. En su caso cuentan mucho menos los hechos que las vivencias (repercusiones interiores de los hechos).

Después de Immanuel Kant, que apenas salió un poco de su Königsberg natal, es el filósofo menos viajero: se alejó de Copenhague en seis ocasiones, cuatro a Berlín para estudiar y escribir (una visita de cuatro meses, otra de dos, y dos más de pocos días), una al centro de Dinamarca para visitar la zona natal de su difunto padre y una visita de un día a la vecina Suecia. El resto de su tiempo lo pasó en la capital danesa, una ciudad de ciento veinticinco mil habitantes. Copenhague era una ciudad provinciana de un pequeño país situado en la periferia



Dibujo de Søren Kierkegaard, hecho hacia 1840 por un primo del escritor.

de Europa, donde se hablaba una lengua desconocida para todo el mundo salvo para sus habitantes. En la esfera cultural e intelectual, Dinamarca era un satélite de Prusia, el gigante vecino. La situación remota y la lengua minoritaria explican en buena medida que Kierkegaard tardara más de medio siglo en ser un poco conocido fuera de su país, donde por otra parte se tardó bastante en prestar una atención seria a sus escritos.

Vivió cuarenta y dos años (1813-1855); entre los principales pensadores de la cultura occidental, solo Blaise Pascal y Baruch de Spinoza, en el siglo XVII, y Albert Camus, en el XX, perecieron también antes de los cincuenta (Nietzsche abandonó su mente pero siguió residiendo en su cuerpo). Franz Kafka también murió a los cuarenta y dos años; entre el escritor danés y el praguense hay semejanzas intensas: «doble vida» interior y exterior, fino sentido del humor, dedicación constante a la obra, sufrimiento por la relación traumática con el padre. El otro escritor de personalidad muy afín a Kierkegaard, como ya detectó este mismo con sorpresa, es el mencionado Pascal, por su personal sentido de la espiritualidad.

Cinco hitos fundamentales definen su breve existencia: la relación con el padre, la relación con su amada, la consagración al pensamiento y a la escritura, y el violento enfrentamiento con las principales instancias de su pequeño país, primero con parte de la sociedad civil y después con la Iglesia.

## La relación con el padre

> «Desde el punto de vista humano, fue una locura de educación. ¡Un niño —qué locura— disfrazado de viejo melancólico!»

Søren fue el último de los siete hijos de Michael Pedersen Kierkegaard, un adinerado comerciante textil al que, en lo económico y lo social, hay que calificar con toda justicia de *self-made man*. De niño, hasta los once años, Michael Pedersen vivió en una zona inhóspita y pobrísima de la península de Jutlandia, donde pasó los más extremos rigores con sus ocho hermanos, sobreviviendo a duras penas mediante el pastoreo. A esa edad se lo llevó a la capital danesa un tío materno, que lo puso de aprendiz en una tienda de ropa. En el ramo del textil, mostró un talento natural para los negocios que le permitió realizar una insospechada ascensión meteórica, hasta convertirse antes de alcanzar la cuarentena en uno de los comerciantes más adinerados de Copenhague. Igual que Schopenhauer, Kierkegaard heredó una buena fortuna familiar que le permitió consagrarse exclusivamente al pensamiento, sin tener que preocuparse por los medios de subsistencia.

La herencia paterna se completaba con graves problemas. La primera esposa murió al cabo de dos años de matrimonio, sin que la pareja hubiera tenido hijos, y Michael Pedersen dejó embarazada a una sirvienta del hogar durante el año de duelo prescrito en la Dinamarca de entonces; la primogénita nació a los cuatro meses de las segundas y precipitadas nupcias. En un principio, Michael no pretendía casarse con la sirvienta, por la que no sentía nada profundo y a la que en años posteriores no llegaría a considerar una verdadera compañera. La sirvienta convertida en segunda esposa, Ane Sørensdatter Lund, sería la madre de seis hijos más, el último de los cuales, Søren Aabye, nació cuando el padre tenía cincuenta y seis años y la madre, cuarenta y cinco. La edad avanzada de los padres pudo influir en ciertos problemas

físicos del benjamín, que tenía la espalda muy encorvada y las piernas desiguales y débiles, lo cual le causaba un modo de andar irregular, entrecortado. Ninguno de los muchos biógrafos de Kierkegaard ha hallado en los miles de páginas dejadas por este la más leve referencia a la madre, o reflexión alguna sobre la maternidad que no sea la de la Virgen María. Resulta patente, pues, que Ane representó escasamente la figura materna para Søren; tan poco como la de esposa para Michael, quien a pesar de la abundante progenie no dejó de considerar que su mujer de verdad había sido la primera.

Entre los hermanos y hermanas Kierkegaard se dio una mortandad que hace pensar en una extrema fragilidad física, pero que en la familia se vivió, literalmente, como una maldición divina. Cuando Søren alcanzó los veintiún años solo le quedaba un hermano; tres hermanas, dos hermanos y la madre habían perecido muy prematuramente.

> En 1819, el pequeño Søren Michael [hermano casi homónimo de Søren Aabye] murió a la edad de doce años a raíz de golpearse la cabeza con la de otro niño. En 1822 Maren Kirsten murió de cólico a los veinticuatro. Pero en 1832 las calamidades empezaron a precipitarse sobre la casa en rápida sucesión. Cabría pensar que era una maldición sobre una familia que los dioses habían dedicado a la destrucción. El melancólico padre vio en ellas la mano de un Dios iracundo. Primero Nicoline Christine murió el 10 de septiembre de 1832, a los treinta y tres años, al dar a luz a un niño mortinato. Un año después, el 21 de septiembre de 1833, Niels Andreas murió en su año veinticinco en Paterson, Nueva Jersey. Søren sintió mucho esta pérdida, porque Niels era el hermano más próximo en edad a él. [...] Diez meses después, el 31 de julio de 1834, el anciano perdió a su mujer al cabo de una dolorosa enfermedad de muchas semanas; y cinco meses después, el 29 de diciembre, la más inteligente de las hijas, Petrea Severine, [...] murió a los treinta y tres

años al dar a luz a un hijo. Así, en dos años, el anciano había perdido a tres hijos y su mujer; solo le quedaban dos de los siete hijos con que Dios había parecido bendecir su hogar: solo Peter y Søren, el hijo mayor y el menor.[1]

Esta tragedia familiar por fuerza había de hacer mella en los supervivientes. Una anotación personal de Søren escrita a los veintidós años se refiere a «un gran terremoto, un terrible trastorno que de repente me impuso una interpretación nueva e infalible de todos los fenómenos»; se trata probablemente de la revelación paterna de que, siendo Michael Pedersen un niño y estando pastoreando en los brezales de la península de Jutlandia, afligido por la pobreza extrema, el hambre y el hastío, había maldecido a Dios. El padre estaba convencido de que las muertes de sus hijos eran un castigo por aquel acto impío, y de que su destino era sobrevivirlos a todos. Søren quedó hondamente afectado por la confesión. La longevidad del padre se convertía en castigo divino y en convicción de una muerte precoz propia. Y en efecto Søren murió joven, aunque superó en nueve años la esperanza de vida que se concedía a sí mismo, la cual cifraba como mucho en la de Cristo al morir: treinta y tres. Sin embargo, hay confusión en cuanto al contenido efectivo del «gran terremoto», pues Søren no lo revela explícitamente. Algunos biógrafos se inclinan por vincularlo, más que con la maldición, con el descubrimiento de que el padre había abusado de la sirvienta en el período señalado para el duelo por la esposa difunta, y que este «pecado original» había originado el matrimonio en cuyo seno había nacido él. En efecto, nadie en la era moderna se ha tomado tan en serio como Søren el problema del pecado original, el cual recibe en danés el nombre de «pecado heredado».

1 Lowrie, W., *Kierkegaard.*

No acaba ahí la abundante y pesada herencia paterna. Después de convertirse en prominente miembro de la clase comercial de Copenhague y ascender desde la miseria de los solitarios cenagales de Jutlandia hasta la clase media-alta urbana, Michael Pedersen transfirió su tienda de ropa a un sobrino y se retiró de la vida laboral activa para vivir de rentas y dedicarse al pensamiento. No cabe duda de su brillantez intelectual: si había prosperado desprovisto de cualquier formación, tampoco tuvo dificultades para dominar la filosofía idealista de su tiempo, sobre la que debatía apasionadamente con invitados que acudían casi a diario a su casa y mantenían animados coloquios, a menudo hasta altas horas de la noche. Søren era testigo infantil de aquellos debates de altos vuelos filosóficos, cuyo contenido quedó registrado en su inteligencia precoz, y que su padre le hacía repetir para confirmar que los entendía. Oscar Wilde, cuarenta años después, en Irlanda, también asistiría como oyente infantil a debates intelectuales de adultos en el hogar paterno. La comparación no es ociosa: en ambos autores se percibe una familiaridad aparentemente innata con las ideas, una capacidad natural para examinarlas desde todos los ángulos posibles, para manejarlas casi como niños que construyen con piezas de madera modelos inventados por ellos mismos.

Søren no solo absorbió ideas filosóficas en la niñez, pues en su hogar también la religión se vivía con intensidad. Decir esto es decir mucho tratándose del Copenhague decimonónico, donde la religión tenía una presencia abrumadora y determinaba tanto las relaciones sociales como la política. Imbuido de la permanente conciencia del castigo divino infligido a su descendencia, Michael Pedersen sufría la obsesión del pecado y la culpa, que transmitió a su hijo pequeño a una edad en que este debería haber estado jugando y desarrollándose en libertad en vez de consumirse en la angustia religiosa. La religiosidad que el hijo absorbió fue de un carácter bastante malsano, centrado en el Cristo sufriente y maltratado, y

## El luteranismo danés

Las creencias religiosas de Kierkegaard se asentaban en el cristianismo luterano, primera manifestación histórica de la Reforma protestante iniciada por el fraile agustino Martín Lutero en la primera mitad del siglo XVI. Los fundamentos doctrinales del luteranismo son el énfasis en la naturaleza pecaminosa y corrupta del hombre, en su abismal lejanía respecto a Dios y en la enorme compasión de Cristo al asumir el peso de todos los pecados humanos. A diferencia de lo que se afirma en la confesión católica, la salvación personal depende de la fe (confianza absoluta) en la gracia divina, no de las obras, puesto que estas podrían infundir vanidad en la persona. En cuanto a la Iglesia, el aspecto fundamental del luteranismo es que limita su intervención en la vida espiritual de los creyentes, puesto que afirma que lo decisivo es la relación personal y directa con Dios, prescindiendo de la mediación eclesiástica. Lo fundamental es el contacto con Dios a través del Cristo descrito en el Nuevo Testamento; el papel del clero, de los santos y de los teólogos queda reducido al mínimo frente a esta relación básica.

El padre de Kierkegaard asistía regularmente a los oficios y encuentros de los Hermanos Moravos, comunidad protestante fundada en el siglo XVI en Bohemia, actual Chequia. Los Hermanos Moravos subrayaban el sufrimiento físico y la humillación moral de Cristo, las heridas que se le infligieron en la crucifixión y, en suma, los padecimientos que asumió para redimir a la humanidad. Con este carácter explícito y carnal del culto a Cristo, los Moravos buscaban despertar la compasión y el arrepentimiento de sus adeptos. Este enfoque tétrico era afín a la profunda melancolía que dominó a Michael Pedersen en su edad madura, y probablemente la intensificó. No cabe duda de que todo ello repercutió directamente en el joven Søren, quien al recordar más tarde los años de formación escribió: «De niño recibí una educación severa y rígida en el cristianismo. Desde el punto de vista humano, fue una locura de educación. ¡Un niño —qué locura— disfrazado de viejo melancólico! ¡Espantoso!

No es de extrañar, pues, que el cristianismo me pareciera a veces la crueldad más inhumana». Y en una entrada del diario de 1846 reflexiona: «El mayor peligro para un niño, en lo que respecta a la religión, no es que su padre o su maestro sean descreídos, ni siquiera que sean hipócritas. No, el peligro es que sean píos y temerosos de Dios, y el niño esté convencido de ello, y aun así perciba que en lo hondo hay un terrible desasosiego oculto. El peligro es que el niño sea empujado a concluir que Dios no es amor infinito».

En el cristianismo de Kierkegaard hay unas convicciones fundamentales que determinan el conjunto de su pensamiento: Dios no puede predestinar al hombre de modo que le arrebate su libertad, el acto de la fe es libre, el Dios de los cristianos es personal, trascendente y alcanzable por un intenso empeño moral, más que por una piedad mística espontánea.

asimismo severo. Fue deseo expreso del padre que Søren cursara estudios de teología, a lo cual el hijo se plegó, pero a regañadientes.

El padre influyó también decisivamente en otro aspecto de la imaginación de Søren, mediante la práctica, cuando el mal tiempo les impedía dar su habitual paseo por las calles de Copenhague, de hacer juntos excursiones imaginarias por el interior de la casa, simulando que encontraban a conocidos y los saludaban, y después hablaban de ellos. A veces imaginaban que paseaban por las calles de grandes ciudades europeas, y el padre le iba describiendo escenas y situaciones.

Tal vez Søren no tuviera una verdadera infancia y juventud, puesto que la instrucción a la que le sometió el padre no dejó mucho espacio para el desarrollo espontáneo y los descubrimientos personales, sino que más bien impuso a un alma en construcción la angustia y la melancolía propias de una madurez torturada. De pequeño fue el raro de la clase, tanto por su constitución enclenque como por el modo

un tanto extraño y austero en que le vestían los padres —en la escuela le llamaban «el niño del coro» porque sus ropas se parecían a las que llevaban los niños de la escuela de beneficiencia—, por su escasa participación en los juegos de grupo y por una temible capacidad para localizar los puntos débiles de las personas y sacarlos a relucir con sarcasmo. En una ocasión, ante un desorden colectivo, un maestro incapaz de imponer respeto a los alumnos les amenazó con irse a quejar al director. Todos los muchachos se acercaron a su mesa, pidiéndole que no lo hiciera. Søren permaneció sentado en su pupitre y le espetó con mucha tranquilidad: «Venga, vaya a decirle al director que siempre nos comportamos así durante su clase». El profesor se sentó y se abstuvo de ir a presentar la denuncia.



Michael Pedersen Kierkegaard. Retirado voluntariamente de los negocios a los cuarenta años, prefirió en adelante meditar sobre cuestiones filosóficas y religiosas, así como educar a su hijo pequeño y favorito, Søren. Su extrema y amorosa dedicación tuvo el gran inconveniente de no respetar la autonomía y la integridad en el crecimiento del hijo, al que traspasó sus angustias espirituales.

En su primera juventud se interesó por cuestiones literarias y filosóficas. Al ingresar en 1830, con diecisiete años, en la Universidad de Copenhague para estudiar Teología (siguiendo el camino de su hermano mayor), era un joven inteligente y muy dotado para el estudio y para la escritura; su facilidad en esta llegó a preocuparle, y en años posteriores se referiría al «demonio del ingenio» como la expresión más clara de su desafío a Dios y al hombre; en muchas ocasiones dudó de que sus destacadas dotes literarias y psicológicas, su vocación de escritor, resultaran compatibles con una vocación religiosa. Søren pareció un estudiante perpetuo, pues permaneció en la universidad, y no como docente, hasta 1840, es decir, toda una década. Aunque no se tomó en serio los estudios académi-

cos hasta los dos últimos años, en los que tras la muerte del padre se concentró en licenciarse como póstumo homenaje a su voluntad, antes tuvo una intensa actividad intelectual: leyó con entusiasmo a Platón, a los poetas románticos, a Shakespeare y a los filósofos modernos, en especial a Hegel. Antes de los dos años de estudio disciplinado de la teología, vivió durante un tiempo como un dandi, casi a lo Oscar Wilde, en lo que después calificaría como la etapa estética de su vida. Se distinguía por sus comentarios ingeniosos y se deleitaba con la buena comida y la buena bebida, era un asiduo de los cafés y el teatro, asistía a fiestas en las que brillaba por su ingenio y, como mínimo externamente, parecía encantado de la vida, si bien varias anotaciones de su diario revelan la honda desesperación que le producía lo que en el fondo experimentaba como dolorosa vacuidad de su existencia.[2] No cuesta percibir en esta época un intento resuelto por sustraerse al rigor luterano impuesto por el padre. En los primeros ocho años universitarios, Kierkegaard se alejó mucho de él, que a pesar de todo corrió con los gastos de su oneroso tren de vida. La alienación entre ambos aumentó tanto que Søren terminó por abandonar el hogar y residir en diversas pensiones y habitaciones.

Esta situación dio un vuelco con el «gran terremoto» de 1835, alrededor del vigesimosegundo aniversario. Le persuadió de que un castigo divino pesaba sobre la familia debido, o bien a la sensualidad del padre, o bien a la maldición proferida por este en la Jutlandia de su niñez. La confesión paterna, sin duda catártica, produjo la reconciliación entre ambos, el hijo pródigo volvió al redil y algo más tarde, en 1838, pocos meses antes de la muerte del padre, vivió la experiencia religiosa más

[2] Una anotación de diario: «Acabo de volver de una fiesta de la que he sido el alma: las ocurrencias fluían de mi boca, todos reían y me admiraban, pero me he (aquí los guiones tendrían que ser tan largos como el radio de la órbita de la Tierra) ———————————ido, y he tenido ganas de pegarme un tiro».

intensa de su vida, que le llevó a concentrarse en los estudios de teología, licenciarse y, durante un breve período, prepararse para ser pastor luterano, casarse y asumir la posición de hombre maduro y responsable. Søren creyó durante un tiempo que podía llevar una vida «normal».

## La relación con la amada

**«Tendría que ocultarle demasiado, basar el matrimonio entero en una mentira».**

En agosto de 1841 alcanzamos el segundo hito: Søren rompe el compromiso de matrimonio que había contraído once meses antes con la jovencísima (dieciocho años, nueve menos que él) y hermosa Regine Olsen, hija de un alto funcionario del Estado danés. Desde que en 1837 se enamorara de la muchacha de catorce años, había tardado más de dos en ganarse las simpatías de la muchacha, que ya estaba prometida, y de su familia. Tan pronto como obtuvo su mano, Søren fue presa de la melancolía, comprendió que no estaba hecho para el matrimonio, que haría profundamente desdichada a Regine, a quien sin embargo amaba apasionadamente. Estos once meses fueron el único período en la vida de Kierkegaard aparentemente orientado hacia la respetabilidad pública: se disponía a ser un hombre de provecho, útil para la comunidad, a «realizar lo universal» característico de una vida ética. Se comunicaba a diario con Regine, le escribía y le enviaba regalos, daba paseos con ella, cenaba a menudo con su inminente familia política, tan devota como la suya, y se preparaba en el seminario para ejercer como pastor.

Pero el destino de Kierkegaard era muy otro, y él lo sabía con creciente certeza. Después de mantener una intensa correspondencia,



Retrato de Regine Olsen, prometida de Kierkegaard durante once meses y el gran amor en la vida del escritor.

con cartas un poco demasiado literarias, decidió por fin interrumpir el noviazgo. Sabemos por las anotaciones de su diario cuánto sufrió con aquella decisión, hasta qué profundidades llegó a torturarse. Pero de nada valieron las súplicas iniciales de Regine, ni tampoco las del padre de esta. Simuló ser vil e insensible para que a la muchacha le resultara más fácil aceptar la ruptura. Atendiendo al honor de Regine, y en previsión de las inevitables habladurías que circularían por la pequeña Copenhague, Søren propuso primero que anunciaran que era la muchacha quien había anulado el compromiso; al negarse ella a representar este apaño, simuló ser en esa época un hombre cruel y depravado, entregado a los placeres sensuales, para cargar con el oprobio.

Consumada la ruptura, Kierkegaard marchó de inmediato a Berlín, donde durante cuatro meses asistió a clases en la facultad de Filosofía y escribió gran parte de su voluminoso libro *O lo uno o lo* otro. Después de aquel noviazgo romántico y desgraciado, Regine reanudó la relación con su primer pretendiente, antiguo tutor y ya destacado abogado y funcionario al que había dejado en la estacada al aparecer Søren, y que a diferencia de este sería muy capaz de desempeñar debidamente las funciones de esposo maduro, responsable y fiable. El anuncio del nuevo compromiso, al cabo de dos años de la ruptura, fue un mazazo para Kierkegaard, quien perdido en la abstracción ensimismada de sus emociones fue arrollado finalmente por el principio de realidad.

La interrupción del noviazgo obsesionó a Kierkegaard el resto de su vida, con diversos grados de intensidad según la época, y la relación aparece recreada en *Diario de un seductor* y *La repetición*, dos historias de

relaciones desdichadas, si bien de significación muy diversa: presentada desde la perspectiva donjuanesca en el primer relato, y desde la óptica de una posterior crisis religiosa en el segundo. Muchas conjeturas se han hecho acerca de las causas de la ruptura. Más de un psicoanalista freudiano ha aplicado sus esquemas al caso. Solo había que encajar las piezas: padre intensamente melancólico, dominante y al mismo tiempo sensual, hijo disoluto vuelto al redil, con un carácter latente o ya patentemente obsesivo y posibles disfunciones fisiológicas reforzadas por un visceral rechazo de la parte física de la sexualidad, todo ello sublimado en una religiosidad cada vez más apabullante. El hipotético freudiano podría emitir ya aquí su veredicto de neurosis incurable, e interpretaría todo el pensamiento del autor como manifestación de esos traumas. Ya ha habido más de uno que así lo ha hecho. Una lectura no psicoanalítica de Kierkegaard no irá tan lejos: tomará muy en cuenta todos los aspectos traumáticos de su vida como una de las causas de su pensamiento, pero no lo reducirá a mero síntoma o manifestación de una neurosis. Hay entre las vivencias y las ideas del danés una superposición, pero también un desajuste, y es por este por donde entran su sensibilidad, inteligencia y espiritualidad.

Lo que parece indudable es que Kierkegaard no quiso asumir una posición fija en la vida y la sociedad debido a una concurrencia de factores diversos: la convicción de que haría desgraciada a Regine con su incurable melancolía, con el «carácter fantasmal» que se atribuye a sí mismo, disimulado en el trato social; el rechazo visceral a desempeñar el papel de miembro respetable de la sociedad cumplidor de los preceptos éticos universales; también es probable que deseara proteger su doble vocación literaria y religiosa; y que no pudiera transformar en matrimonio burgués una relación que él vivía con intenso romanticismo, y que prefería mantener en un estrato idealizado.

## El destino de escritor

Los años siguientes a la ruptura son de una asombrosa producción literaria. En una década escribió una treintena de libros y veinte volúmenes de diarios. Nada más romper el compromiso en agosto de 1841, obtuvo el título de doctor en Teología con una defensa en la Universidad de Copenhague de la tesis *Sobre el concepto de la ironía, en constante referencia a Sócrates* (en septiembre), y en octubre se marchó a Berlín.

De vuelta a Copenhague, cuatro meses después, dio inicio a esa década en que su vigilia se redujo casi exclusivamente a escribir y a leer libros necesarios para la composición de los suyos; los únicos recreos eran los paseos por la ciudad, las conversaciones con gente del mundo editorial y la asistencia asidua a las representaciones del Teatro Real (donde se dejaba ver incluso en las épocas en que más consagrado estaba a su misión, aunque solo fueran diez minutos durante el descanso, para hacer creer que seguía llevando una vida de esteta hedonista). Entre 1844 y 1848 volvió a vivir en la casa paterna, de la que había estado ausente desde la etapa de estudiante y que había quedado vacía al marchase el hermano mayor, Peter Christian, para asumir la dirección de una parroquia.

En febrero de 1843 apareció el voluminoso *O lo uno o lo otro*, que contiene sus ideas sobre los estadios o esferas estético (hedonista) y ético (basado en el deber moral y la responsabilidad) de la vida; este grueso volumen contiene la ya mencionada narración en primera persona *Diario de un seductor*, apogeo de la visión estética y tal vez la obra más conocida de Kierkegaard, aunque no desde luego la más representativa. El mismo año se publicaron el célebre *Temor y temblor* (extensa reflexión sobre el sacrificio veterotestamentario de Isaac por su padre, Abraham), *La repetición* y varios discursos

de índole religiosa (titulados *Discursos edificantes*), pensados para ser leídos en voz alta, y que siguieron apareciendo en noviembre y en años posteriores (1844, 1847); el abanico temático del conjunto de estos discursos es amplio: amor, bondad divina, contenido de la fe... En 1844 publicó *Migajas filosóficas y un poco de filosofía*, que distingue la verdad cristiana de la verdad filosófica tal como se ha construido desde Sócrates hasta Hegel, el famoso *El concepto de la angustia* (análisis psicológico de la relación que el hombre tiene con el pecado a través de la angustia) y más *Discursos edificantes*. Al año siguiente, *Apostilla conclusiva y acientífica a las «Migajas filosóficas»*, su libro más claramente filosófico y sistemático, en el que se ocupa principalmente de la idea de verdad subjetiva, un examen que influiría enormemente en la corriente existencialista del siglo XX (el autor vincula la verdad subjetiva con la especificidad de la fe cristiana). También en 1845 apareció *Estadios en el camino de la vida*, dividido en tres partes compuestas por diversos autores seudónimos, una de ellas el diálogo *In vino veritas*, moldeado a partir del modelo de *El banquete* platónico; la parte final de *Estadios* plantea la decisiva visión de los estadios o esferas –es decir, modos de vida– que puede adoptar una existencia humana: estético, ético, religioso (véase el capítulo cuarto del presente estudio). *Estadios* puede entenderse como una ampliación de *O lo uno o lo otro*, tanto porque emplea similar estrategia literaria como porque añade la esfera religiosa a las dos primeras ya expuestas en el libro primerizo.

En 1847 aparece *Las obras del amor*, libro devocional que algunos comentaristas consideran su obra maestra a pesar de ser muy poco leído, en el que sostiene y ejemplifica que amar a los demás es lo definitorio del cristianismo. Obras posteriores, de contenido también religioso, son *Discursos cristianos* (1848), *Los lirios del campo y las aves del cielo*, *Tres discursos sobre la comunión en viernes* y *La enfermedad*

*mortal* (las tres de 1849) y *Ejercitación para el cristianismo* (1850). En estas tres últimas obras Kierkegaard asume un tono muy crítico con el cristianismo de su tiempo y con la Iglesia del Pueblo Danés. *La enfermedad mortal* examina la condición humana y el pecado desde el sentimiento de la desesperación, entendido como renuncia a la posibilidad de la trascendencia. Póstumamente apareció *El punto de vista sobre mi actividad de escritor*, donde Kierkegaard repasa su trayectoria vital y como autor, centrada en la meditación religiosa, al tiempo que ofrece una interpretación global de su obra.

En el conjunto de todas estas obras discurren dos líneas paralelas: por una parte, las obras de tipo filosófico, firmadas con seudónimo; por otra, los sermones y los libros teológicos, firmados con el nombre del autor. Las obras filosóficas plantean el problema hermenéutico de determinar en qué medida contienen ideas plenamente suscritas por Kierkegaard o bien son experimentos intelectuales, indagaciones serias desde el punto de vista filosófico pero no vinculantes en el plano existencial ni plenamente relevantes para el pensamiento del autor. Este declaró que las obras por él firmadas las ofrecía «con la mano derecha, en oposición a la obra de los seudónimos, que se brindó y se brinda con la izquierda». Es muy claro en su valoración; al final de la *Apostilla* escribe con su propio nombre: «Mi deseo, mi ruego es que, si a alguien se le ocurriera citar un dicho particular de los libros, me hiciera el favor de citar el nombre del respectivo autor seudónimo», y en otros lugares sostuvo que su única relación con lo afirmado por estos seudónimos era la de simple lector. En verdad, cada seudónimo tiene un carácter, una voz y un pensamiento propios y distintivos. Kierkegaard confería el máximo valor a su obra firmada, los sermones o discursos edificantes, cristianos y piadosos, los que exponen las verdades más sentidas sin la ironía propia de su producción filosófica y seudónima.

## Los seudónimos

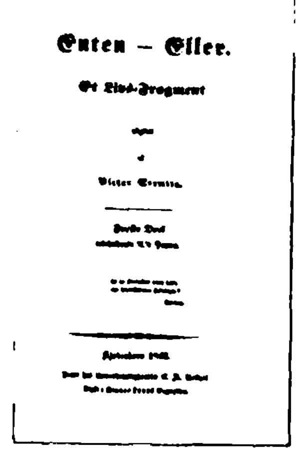
Kierkegaard firmó con seudónimos sus obras más filosóficas y menos religiosas. No pretendía con ello pasar desapercebido en la pequeña Copenhague, puesto que la autoría de aquellos escritos era del dominio público. *Apostilla conclusiva y acientífica a las «Migajas filosóficas»* (1846) contiene una nota final, titulada «Una primera y última aclaración» y firmada por el propio autor, en que reconoce ocho obras seudónimas que van desde *O lo uno o lo otro* hasta esta. Lo que deseaba era distanciarse de unas investigaciones filosóficas que consideraba necesarias para alcanzar la verdad existencial que perseguía, pero con las que no se identificaba por completo. Ideó una amplia diversidad de psicologías algo (o muy) distintas de la suya propia para poder examinar las cuestiones desde más puntos de vista que los que podía adoptar su personalidad real. Resulta patente que se necesita una imaginación privilegiada para poder efectuar estos experimentos de perspectivismo.

Hay una convicción esencial en la práctica de asignar un autor a cada libro, incluso a partes diferentes de libros: la convicción de que la verdad no puede jamás ser abstracta. Siempre tiene que ser comunicada por una voz singular, por un existente concreto. Aun cuando se adopta a modo experimental una perspectiva que no es la del autor, debe haber una conciencia particular que la construya y transmita.

Si bien el autor no se identifica del todo con lo que sostienen esos seudónimos, sí muestra un profundo interés intelectual por las cuestiones filosóficas que tratan estos, que es necesario examinar para abordar los temas religiosos de los que se ocupa Kierkegaard con su nombre propio. Su imaginación creó psicologías y voces individualizadas que investigan y exponen posibles soluciones para los problemas de la vida. Estos autores imaginarios pueden expresar sus puntos de vista de modo subjetivo y dramático, y así implicar emocionalmente al lector.

El empleo de los seudónimos debe relacionarse con la idea de la comunicación indirecta que Kierkegaard mantuvo sobre todo en la

etapa inicial de su escritura. El presupuesto fundamental es que si no se presenta al lector la verdad como producto acabado que este deba limitarse a aceptar pasivamente, como sucede con el tratado filosófico abstracto, sino que se le hace participar activamente en un proceso dialéctico con varios portavoces, será posible facilitar el surgimiento de la verdad subjetiva en su dimensión interior, el único modo de adquirir conocimiento existencial.




Portada de *O lo uno o lo otro*, editada con el seudónimo Victor Eremita.

Victor Eremita es el editor que organiza los materiales heterogéneos de *O lo uno o lo otro*; A es el autor de muchos de los escritos que componen la parte «estética» del libro, mientras que el Juez William compone los que afirman el posicionamiento «ético» en su segunda parte. Johannes de Silentio es el autor de *Temor y temblor*, la intensa reflexión acerca del sentido religioso que encierra el sacrificio de Isaac por Abraham. Constantin Constantius, hombre maduro y escéptico, fino psicólogo, es autor de la primera parte de *La repetición*, cuya segunda parte está compuesta por cartas dirigidas a él por un Joven que se ha enamorado apasionadamente, pero en abstracto, de una muchacha antes de vivir una honda crisis religiosa. Vigilius Haufniensis firma *El concepto de la angustia*, prolongada reflexión ensayística acerca de este sentimiento entendido como vértigo ante la posibilidad de libertad personal. Nicolaus Notabene firma los *Prefacios*. Hilarius Bookbinder es el editor de *Estadios en el camino de la vida*. El filósofo pagano Johannes Climacus responde por *Migajas filosóficas* y *Apostilla conclusiva y acientífica*, mientras que Anti-Climacus (como su propio nombre indica, el reverso del anterior) se presenta como el autor de *La enfermedad mortal* y *Práctica del cristianismo*.

Los textos firmados por Kierkegaard tratan abiertamente temas religiosos. Son o bien sermones o bien escritos apologéticos que esclarecen fundamentos teológicos y exponen el contenido del cristianismo. En ellos el autor abandona las perspectivas parciales que caracterizan a las obras apócrifas y asume una mirada global y comprometida. Sin embargo, resulta esencial entender que las obras seudónimas no son de segunda categoría respecto a las firmadas con el propio nombre. En el conjunto del pensamiento kierkegaardiano, iluminan aspectos (por ejemplo, la diversidad de los estadios de la existencia, el enamoramiento, el estatuto de la verdad en relación con la existencia) necesarios para acceder a los grandes temas religiosos.

Desde los veinte años, Kierkegaard escribió unos *Diarios* básicos para comprender su pensamiento desde dentro. En estos escritos (una muestra de los cuales figura como lema al principio de este libro), el autor se dirige a sí mismo, a veces para aclarar las ideas, a veces para examinar desde un ángulo privado un punto filosófico, a veces para desahogarse en un momento de angustia. No todos se han conservado, pero sí una parte sustancial. Como siempre en estos casos, queda el escrúpulo moral de decidir si es lícito leer lo que no fue escrito para la publicación. Pero el riquísimo contrapunto a los libros publicados que ofrecen estos diarios, y el hecho de que el propio autor supiera perfectamente que algún día su vida sería tan estudiada como su obra, justifican el estudio de los miles de páginas de este material privado.

## El choque con la sociedad

Probablemente era considerado un personaje un tanto excéntrico por sus ideas radicales, y sin duda se conocía la autoría de sus obras seudónimas, pero tiempo después de la polvareda que levantara la rup-

tura con Regine Olsen, Kierkegaard vivía tranquilamente en Copenhague, donde daba paseos cotidianos y charlaba con gentes de toda condición que encontraba por las calles. Esta vida tranquila acabó en 1846, a raíz de un conflicto en apariencia bastante absurdo. Un crítico literario publicó una reseña de *Estadios en el camino de la vida* en la que no dio muestras de haber entendido el libro, y en todo caso no lo elogiaba; Kierkegaard replicó con un artículo en un periódico en el que relacionaba al crítico con una revista satírica del momento, *El Corsario*, publicación semanal que ridiculizaba a personajes públicos de la sociedad danesa, pero que hasta entonces no se había metido con él porque su director le respetaba. En el artículo de réplica Kierkegaard retó con sarcasmo a la revista a que le convirtiera en blanco de sus ataques. No debió mostrarse tan despectivo. A principios de 1846 empezaron a aparecer en *El Corsario* caricaturas que le presentaban como un personaje deforme, con joroba (los años habían intensificado la malformación de la espalda), las piernas de extensión desigual que le causaban un andar irregular y, en conjunto, una figura desgarbada. Aunque el semanario dejó de publicarse en octubre de aquel mismo año, el perjuicio que le causó a Kierkegaard fue enorme: le convirtió en un hazmerreír. Muchos le reconocían por las caricaturas satíricas, y se burlaban de él cuando lo veían en la calle. El autor, que había buscado su propia ruina al desafiar a *El Corsario*, de repente perdía uno de sus grandes placeres: pasear por su ciudad. No tardó en transformar la amargura por esta situación desagradable en una intensa conciencia de martirio, a imitación del que había padecido Cristo. Reforzó su convicción de ser un individuo aislado enfrentado a la masa, y de que no había mediación posible entre los dos términos.

El patronímico Sørensen («hijo de Søren») es uno de los apellidos más comunes en Dinamarca. Sin embargo, el nombre Søren, que en tiempos fue de los más corrientes en este país, dejó casi de utilizarse

después de la campaña difamadora de *El Corsario*. El incidente lo convirtió en un nombre maldito.

## Ataque a la cristiandad en nombre del cristianismo

**«Hay que intentar introducir el cristianismo en la cristiandad».**

Durante muchos años Kierkegaard se mostró insatisfecho con la versión edulcorada del cristianismo imperante en la Dinamarca de su tiempo, que a su juicio había perdido todo el dramatismo y la trascendencia de la religión original. Pero esta insatisfacción se expresaba solo en ideas desarrolladas en libros, y el autor contemporizaba con la institución: durante gran parte de su vida asistió a los servicios de la Iglesia protestante, y a pesar de que no llegó a ejercer como pastor, sí predicó en algunas ocasiones. La crítica adquirió un tono más concreto y áspero a partir de 1848, cuando el autor emprendió un ataque contra la Iglesia del Pueblo Danés (también llamada Iglesia Evangélica Luterana de Dinamarca) en libros como el ya citado *Ejercitación para el cristianismo*, *Para el autoexamen* y *¡Juzgad vosotros mismos!*, en los que se produce un giro hacia la sociedad concreta del momento.

Pero la crítica al orden establecido, a la religión estatal que había desembocado en un cristianismo solo nominal, se intensificó hasta un grado acerbo durante los últimos años de Kierkegaard. Este publicó desde mayo de 1855 la revista *Øjeblikket* (*El Instante* o *El Momento*), escrita y firmada exclusivamente por él mismo, y en cuya financiación invirtió buena parte de lo poco que le quedaba de la herencia paterna. Aparecieron nueve números de la publicación, con un tono durísimo, en los que acusaba a la Iglesia de haber convertido el cristianismo en algo afeminado, en una religión de eunucos, de no

predicar ya el evangelio cristiano, de haber olvidado el compromiso y la responsabilidad del individuo ante Dios y limitarse a dar blandos y cómodos mensajes de consuelo, de haber eliminado todas las dificultades y exigencias del cristianismo hasta desvirtuarlo y debilitarlo. Atacaba con crudeza a pastores concretos de la Iglesia y a sus familias. Prescindiendo ya por completo de seudónimos, lanzaba todo tipo de diatribas, deseaba sacudir la cristiandad (la comunidad, la Iglesia) para que resurgiera el verdadero cristianismo (la fe, la religión); una arriesgada apuesta personal en la que se elegía el tipo de existencia que se quería llevar y el tipo de persona que se quería ser, mediante un salto inexplicable para la razón que hacía comparecer a la interioridad subjetiva ante lo absoluto de Dios.

Agotado por la violencia de la contienda y la intensidad de su implicación, Kierkegaard se derrumbó físicamente. El 2 de octubre de 1855 se desmayó cuando andaba por la calle y fue trasladado a un hospital, donde murió al cabo de seis semanas, el 11 de noviembre. El 19 de octubre, su único amigo personal, Emil Boesen, le había preguntado si deseaba recibir la comunión. Kierkegaard contestó que sí, pero que por medio de un seglar, no de un pastor. Boesen le respondió que aquello no era posible, y Kierkegaard concluyó que en ese caso moriría sin recibir la eucaristía. Y así fue.

Aquel mismo día Kierkegaard se había negado a recibir a su hermano mayor, Peter Christian, teólogo, pastor, obispo y ministro del Estado, del que no solo le separaba la explícita controversia con la Iglesia, sino una tensa relación mantenida a lo largo de los años. Peter Christian había medrado en la jerarquía eclesiástica, había hecho cuanto se esperaba de él sin ocasionar problemas, era un respetado miembro de la Iglesia y de la comunidad. Pero carecía de aquello que tenía su hermano menor: fe en Dios. En el entierro de Søren —que acabó en escándalo, porque un sobrino protestó porque Kierkegaard



Dibujo de Kierkegaard en 1853, dos años antes de morir, por H. P. Hansen. El escritor tenía por aquel entonces cuarenta años, había quedado señalado por la campaña satírica del semanario *El Corsario* y estaba próximo a enzarzarse en una agria polémica con la jerarquía de la Iglesia del Pueblo Danés.

no habría deseado que le dieran sepultura según los ritos de la Iglesia que tanto había atacado—, Peter Christian, en su panegírico, hizo ciertas alusiones veladas a la escasa cordura de su hermano y llegó a poner en duda que pudiera responder no solo de sus publicaciones seudónimas, sino de las que había firmado con su propio nombre. Al cabo de veinte años, Peter Christian se sumió en una profunda melancolía, hasta el extremo de que renunció al cargo de obispo y se declaró oficialmente incapaz de asumir las responsabilidades de una persona adulta. Parece que el remordimiento por el trato que había dado a su hermano le acabó empujando de la melancolía a la locura.

Es probable que Søren Kierkegaard también hubiera admitido que no estaba completamente cuerdo. Y que a continuación hubiera preguntado: «¿Pero quién lo está?». Si es cierto que nadie es «normal», que todos estamos más o menos desplazados del centro, de ese claro en medio del bosque hacia el que Søren se empeñó en avanzar, ¿no es lo más cuerdo admitir que el ser humano no es verdaderamente él mismo hasta que se entrega desde su propia y auténtica subjetividad a algo que es superior a sí mismo?

## Verdad y existencia

Sin duda, la idea más conocida de Kierkegaard, y tal vez lo que ande buscando de entrada el lector, es la ya mencionada visión de la existencia humana en tres esferas o estadios. Desde luego, esta percepción de la trayectoria moral y espiritual humana es enormemente sugerente como interpretación del paso de la persona por esta vida, y recibirá el tratamiento debido en el capítulo siguiente. Pero su comprensión adecuada requiere que examinemos antes varios presupuestos filosóficos implícitos en toda la obra del pensador danés, sin una conciencia de los cuales se pierde el sentido de su coherencia y originalidad.

Kierkegaard sitúa al ser humano, el existente real, particular y concreto, como centro y origen de todo pensar y sentir. Tal posicionamiento es revolucionario en la historia de la filosofía. Esta había mantenido a lo largo de los siglos un fuerte carácter idealista, observaba la realidad desde una perspectiva conceptual, tenía una visión abstracta del ser humano previa a la vida de este. La esencia precedía a la existencia: se sabía de antemano, a priori, desde la eternidad, qué era y debía ser lo humano, y el individuo de talante filosófico aspiraba a realizar el modelo arquetípico mediante el óptimo funcionamiento

de la razón, que guiaría a su persona por el camino de la ética y el conocimiento hacia ese modelo de sabiduría preestablecido. Platón había instituido tempranamente la imagen básica de este planteamiento al encomendar al alma racional la tarea de alcanzar las Ideas eternas e inmutables, las Formas arquetípicas que han existido desde siempre, donde residen la verdad, la belleza y la justicia. Toda la corriente racionalista e idealista de la filosofía, la predominante hasta el siglo XIX, aceptaba la concepción básica de esta verdad abstracta, accesible para el ser humano, que no podía construirse sino descubrirse. Todo se define por lo universal y lo necesario.

Kierkegaard le da la vuelta a esta concepción. Con él, como diría J.-P. Sartre en el siglo XX, la existencia precede a la esencia. El ser humano no aspira ya a alcanzar una verdad previa, universal, válida para todos y en todo momento, sino que se esfuerza en construir en su propia vida, en su existencia, una verdad, una esencia, que no puede comprenderse al margen del sujeto que la crea. Kierkegaard hace descender de las nubes a la verdad y el conocimiento y los lleva al ámbito de la subjetividad individual y la historia personal. La verdad pasa a ser existencial.

Immanuel Kant creía con razón que había introducido un giro copernicano en el pensamiento por haber establecido el sujeto cognoscente y no el objeto conocido como lo determinante en el acto de conocer (análogamente a como Nicolás Copérnico había situado el Sol, y no la Tierra, en el centro del cielo). El giro copernicano que imprime Kierkegaard al pensamiento es igual de fundamental, si bien tiene otro sentido. La razón queda destronada, ya no es el poderoso instrumento capaz de elevar al ser humano hasta el Olimpo de las Ideas, deja de ser ese auriga platónico que conduce el carro tirado por dos caballos hacia aquellas eternas Formas de verdad, belleza y justicia. La emoción subjetiva, la interioridad apasionada, pasa a ocupar el

lugar dominante en la construcción del conocimiento. El sujeto ya no se limita a asentir a dictámenes objetivos de la razón, asume otro tipo de participación, implica la totalidad del ser en su pensar. Se la juega a todo o nada en su dimensión interior. Ni la filosofía, ni la teología ni ninguna metafísica dogmática pueden convencerle en un estrato profundo. Es implicación subjetiva global del ser humano como existente lo que legitima la verdad. Hemos pasado de la racionalidad, incluso de la razonabilidad, a la subjetividad existencial. Este giro kierkegaardiano tiene unas consecuencias tan profundas en la concepción del conocimiento que debemos detenernos para apreciar en la justa medida sus implicaciones de fondo.

## El trasfondo filosófico

En sus años de estudiante de Teología, Kierkegaard se formó en la disciplina filosófica a través del idealismo absoluto de Georg Wilhelm Hegel. No podía ser de otro modo, pues, como sabemos, el pensamiento hegeliano era abrumadoramente dominante en aquella época. Incluso los que se oponían a su sesgo especulativo le conferían una posición prioritaria, puesto que se publicaban tratados antihegelianos. Entre 1837 y 1839, Kierkegaard estudió a fondo la filosofía y la teología alemanas contemporáneas, en especial el idealismo absoluto, lo cual terminaría por llevarle a desconfiar de todos los usos sistemáticos del método y de los conceptos filosóficos. Para entender el alcance de su rebelión frente al sistema hay que hacerse una idea general de la filosofía hegeliana. Y tener muy presente que cuando se habla de hegelianismo no se alude solo a la filosofía de un autor individual, sino a una tendencia general del pensamiento. De hecho, contra lo que Kierkegaard se alzó en armas no era tanto un sistema filosófico concreto

como una situación filosófica, un clima, que a su juicio socavaba la vida moral y los fundamentos del cristianismo.

Empecemos por decir que Hegel es uno de los pensadores más oscuros, densos y de lectura más penosa que haya habido jamás. Schopenhauer escribió acerca de él: «Es insoportable el aburrimiento que produce la huera palabrería de este repugnante filosofastro», autor de «los galimatías más absurdos jamás oídos, al menos fuera de los manicomios». Es cierto que sus críticas son un poco *ad hominem*, y que la inquina contiene algo de agravio personal, pero cualquiera que se haya aplicado en algún momento de su vida a leer la *Ciencia de la lógica* hegeliana se sentirá tal vez legítimamente vengado por estas pullas. Kierkegaard, más moderado en la formalización, anota tras una época de sobreexposición al idealismo absoluto: «Si Hegel hubiera escrito la totalidad de su *Lógica* y en el Prefacio hubiera revelado que solo se trataba de un experimento del pensamiento (en el que sin embargo en varios puntos había eludido muchas cosas), sería uno de los pensadores más grandes que jamás hayan existido. Pero tal como es, resulta meramente cómico». También advierte que para criticar a Hegel hay que estar provisto de una buena dosis de sentido común, bastante sentido del humor y algo de ataraxia griega.

¿Qué hizo Hegel para merecer tales comentarios (aparte de cultivar la ya mencionada opacidad estilística, lo cual ya de por sí es bastante censurable)? Su pensamiento lleva al apogeo la tendencia especulativa de la filosofía, la pasión por el Sistema. Si filosofar es pensar el mundo conceptualmente de manera formalizada y estructurada, Hegel fuerza esta actividad intelectual hasta su extremo, lo convierte todo en pensamiento. Una frase de su *Filosofía del derecho* se ha convertido en emblema de toda su obra: «Lo que es real es racional, y lo que es racional es real», por cuanto expresa su visión hiperracionalista y panlogista. Todo es razón, todo es lógica. Hegel crea una teoría

unificada de la realidad, un sistema conceptual omniabarcador que da cuenta de todo, desde los fenómenos naturales hasta las formas de organización social y política, el arte, el Estado, la religión y la filosofía. Postula una razón universal que se expresa en todo, con lo que, como reza la cita, equipara razón y realidad. La realidad es racional, de lo contrario no podría conocerse.

Hegel tiene una concepción muy peculiar de la realidad. La entiende como un proceso inmanente y orgánico en el que un «espíritu absoluto» (*logos* o razón) se autoexpresa y desarrolla a lo largo y ancho de la historia universal a fin de conocerse a sí mismo en un grado elevado de autoconciencia. La historia general es el proceso de autoconocimiento de la razón. Esta razón, además de omniabarcadora, es omnívora, lo devora todo. Y además lo justifica todo. Todo cuanto sucede, incluyendo las mayores atrocidades que el hombre perpetre contra el hombre y contra el mundo, está justificado en un nivel racional, está «racionalizado». Claro que el desarrollo triunfal de la razón tiene «efectos colaterales»: por ejemplo, la gloriosa Revolución de 1789 deja Francia sembrada de cadáveres y de menesterosos sin ningún porvenir, y Napoleón lleva a la muerte a centenares de miles de hombres en la campaña de Rusia; pero el panlogismo hegeliano racionaliza todo el sufrimiento particular mediante la idea general.

Lo básico del hegelianismo es concebir toda la actividad humana como un proceso histórico con sentido y finalidad (es decir, como un desarrollo teleológico), en el que cada individuo participa tanto si lo sabe como si no, lo quiera o no. El proceso general absorbe todo lo particular. La filosofía es el saber supremo que capta la estructura y la dirección de este movimiento global, y lo capta mediante un sistema dialéctico inclusivo que abarca todo lo natural y todo lo humano como un desenvolvimiento histórico, puesto que todo forma parte del movimiento general del espíritu. Si uno se fija bien en la descripción

de la realidad hecha por los hegelianos, detectará una letra pequeña que incluye elementos tan problemáticos como:

*Panteísmo:* todo es Dios, es decir, espíritu o idea o razón o *logos* absoluto, que se manifiesta en todo porque lo es todo.

*Negación de la libertad humana:* puesto que cada individuo está incluido, absorbido, en el desarrollo general y no puede decidir ni actuar fuera de él.

*Necesidad histórica:* todo cuanto sucede está determinado, no es contingente, hay que aceptarlo tal como es, en todo caso lo que queda es comprenderlo, y además a toro pasado. Ya se ve que de aquí a la aceptación de que la historia la escriben los vencedores no hay ya ni un paso, y lo cierto es que el hegelianismo actuó como legitimador especulativo del orden establecido.

Es imposible exagerar la influencia de fondo que tuvo el idealismo hegeliano en muchos ámbitos de la cultura; no solo la filosofía en sí, sino la teología, el derecho, la historia e incluso las ciencias naturales se volvieron «hegelianos» durante más de tres décadas (1810-1845 aproximadamente). En Dinamarca, que no dejaba de ser un satélite de Prusia, el hegelianismo tuvo una implantación enorme. Y Kierkegaard cursó sus estudios de idealismo absoluto. Desde luego, no se dejó absorber por el sistema global. Pero antes de analizar su rechazo a este es de rigor hacer dos consideraciones: en el estudio del sistema hegeliano atendió mucho más al sentido general que a los tecnicismos de detalle, y aceptó en diversos grados varios de sus aspectos. Entre lo que respetó de Hegel figuran el uso del método dialéctico (como se examinará en el capítulo siguiente), el análisis estético del arte y la interpretación de los filósofos griegos, que le permitirá contraponer la mentalidad helenística al espíritu cristiano. De hecho, llegó a asumir como propios estos rasgos, aunque dándoles un uso no idealista ni absoluto.

Estamos ya en disposición de entender en qué consiste la rebelión de Kierkegaard frente a la filosofía de su tiempo. Lo que rechaza de plano es el panteísmo, el panlogismo, el hiperracionalismo, la negación de la inmortalidad personal y de la libertad.

Como se ha visto en el recuadro «El luteranismo danés», Kierkegaard cree en un Dios trascendente, no inmanente: en un Dios que está fuera del mundo, que es Otro respecto a la realidad cotidiana; por eso no puede aceptar de modo alguno la concepción monista de un espíritu absoluto identificado con el mundo y con la historia. No acepta el panteísmo.

Refuta la concepción de que todo lo real sea racional y todo lo racional, real. Le resulta por completo ajeno el panlogismo, que percibe una lógica, una razón, en todo. No ve una realidad compacta de componentes unificados por el aglutinante del espíritu absoluto o universal.

El correlato hegeliano del panlogismo es el hiperracionalismo: la razón humana, bien enfocada, es capaz de captar la lógica global de todo, de identificarse con la idea general y, por tanto, de incluirlo todo en su sistema dialéctico. (He aquí la arrogancia final a la que conduce el racionalismo iniciado en el siglo XVII por René Descartes y proseguido por Leibniz y Spinoza; de aquellos polvos estos lodos.) Se pretende hacer analíticamente inteligible la existencia, sin que nada se resista al pensamiento racional. El danés reacciona con visceralidad a las desmesuradas pretensiones de la razón. La comprensión no se reduce al mero pensamiento, porque la existencia y la acción humanas requieren algo que está fuera de él: la pasión. Aquí se halla muy próximo al énfasis de Blaise Pascal en el corazón («el corazón tiene razones que la razón no entiende») y de Rousseau en el sentimiento. Igual que estos dos precedentes suyos, rescata con determinación el elemento pasional de la acción humana, la incidencia de la voluntad,

como un aspecto independiente de la función cognoscente de la razón. No es que Kierkegaard sea un irracionalista: admite el uso idóneo del conocimiento conceptual en ámbitos no existenciales, como las ciencias empíricas y la lógica. A lo que se opone es a la pretensión de la abstracción filosófica de poder alcanzar un conocimiento sistemático de la vida humana. Esta, como veremos en el apartado siguiente, requiere un tipo de conocimiento que no es abstracto, ni conceptual, ni objetivo, ni lógico, ni sistemático.

De los dos párrafos anteriores se sigue que Kierkegaard rechace la teoría de la conciencia hegeliana, en la que la mente individual del sujeto se identifica sin mayores problemas con la lógica general del espíritu universal en su autoconocimiento. Frente a esta identificación automática entre microcosmos (el hombre) y macrocosmos (la idea), afirma el valor religioso de la fe cristiana como vía de acceso al sentido último de la existencia. Puesto que Dios es trascendente, no inmanente, no puede darse una transición fluida entre la conciencia individual y esa trascendencia: el acceso al sentido último solo puede darse en el salto pasional y voluntario de la fe.

Para concluir de modo sintético la confrontación con Hegel, digamos que este, en su mentalidad abstracta e hiperracionalista, subsume todo lo concreto, particular e individual dentro de lo general. La vida de los individuos queda incluida en el Estado; la vida del sujeto en el Estado es superior a su vida en familia y a su vida en soledad. Todo queda integrado en el Sistema: el individuo, la religión, Dios. En su afirmación del valor absoluto del individuo y de su vocación trascendente por comparecer ante un Dios personal, Kierkegaard no podía estar más en las antípodas respecto a Hegel.

Todos los conflictos con la filosofía dominante en su tiempo nos llevan al choque que más nos interesa en el presente contexto, donde se producen la gran innovación y aportación kierkegaardianas en

el pensamiento: la afirmación de un ser humano existente (no conceptual), concreto y libre. Hay una categoría específicamente cristiana que se sustrae al sistema especulativo absoluto, y es el individuo existente.

La existencia no puede quedar atrapada en las redes de un sistema de pensamiento finito. El sistema especulativo no alcanza a contener la realidad de la existencia, que es devenir concreto y extraconceptual, extralógico. En la *Apostilla* escribe taxativamente: «Un sistema lógico es posible, un sistema existencial es imposible» (porque las ideas se pueden sistematizar, pero la vida no). «Sistema» significa aquí pensamiento conceptual abstracto dominante. Según observa James Collins en una esclarecedora distinción, «el suyo no es un posicionamiento antilógico e irracionalista, sino que subraya la diferencia entre lógica y metafísica. De haber conocido los textos, habría estado de acuerdo con santo Tomás de Aquino en que la primera disciplina concierne al universo del ser, precisamente en su condición lógica tal como la concibe la mente, mientras que la metafísica aborda principal y adecuadamente el ser en su realidad física y el acto de existir. Sin embargo, el caso es que Kierkegaard no conocía ninguna metafísica que se distinguiera claramente de la lógica; de ahí su convicción de que el acto de existir está fuera del alcance de cualquier disciplina filosófica. Esto es debido no tanto a un prejuicio contra la metafísica como a que no creía que el hombre fuera capaz de recuperar filosóficamente el espíritu realista de los griegos. Su empeño se concentra en mantener al menos la visión cristiana de la existencia a salvo de la metafísica logizante de Hegel, el Sistema Especulativo».[3]

Podríamos concebir una escena de literatura fantástica que contiene un núcleo de verdad. Imaginemos al Sistema Hegeliano como un monstruo bulímico que todo lo quiere engullir, insaciable en su apetito omnívoro, y que irrumpe avasalladoramente en una casa. Ima-

3 Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard.*

ginemos que Kierkegaard es el ocupante de esta casa y que decide ceder al agresivo intruso buena parte del contenido de la despensa, pero pone a buen recaudo su alimento más preciado. Lo que le cede es todo el contenido de las ciencias naturales, de las ciencias sociales y de la lógica; lo que le niega es la existencia humana, y el arma que blande para protejerla es el cristianismo.

Dos filósofos habían situado al sujeto humano en el centro y el origen del pensamiento antes que Kierkegaard. El primero lo hizo de un modo retórico o hipotético, no existencial. René Descartes planteó a modo de hipótesis de trabajo que todo el mundo percibido fuera ilusorio y engañoso, una alucinación producida por un genio maligno. Si un efecto óptico nos hace creer que un palo metido en el agua se tuerce, si la lejanía nos engaña respecto al tamaño de objetos físicos, no es descabellado plantear que todas nuestras percepciones, tanto las sensoriales como las conceptuales, puedan ser ilusorias y aun engañosas. A partir de esta suposición, Descartes aplicó una «duda metódica» que le hizo desconfiar de todo cuanto careciera de un fundamento indiscutible: dudaría de todo aquello sobre lo que le fuera posible dudar. Y a fuerza de dudar halló algo que no admitía ningún género de duda: el hecho mismo de estar dudando. Lo incontrovertible era el dudar, el pensar: «Pienso, luego existo». Descartes había encontrado su punto de Arquímedes en el sujeto pensante. Se trataba, pues, de un sujeto sumamente racional, que básicamente pensaba, y además con mucho orden y método.

El sujeto cartesiano no convenció a Arthur Schopenhauer, quien muy empíricamente respondió que lo esencial del ser humano no es pensar en abstracto, teóricamente, sino desear, querer. A la persona, más que como un *cogito* (pues el pensar es algo secundario y derivado), hay que definirla como un querer. La persona quiere realizarse, quiere cosas, quiere seguridad, quiere ser o tener más que su vecino, quiere ser amada, reconocida, admirada y hasta envidiada y, por último pero

no menos importante, quiere sexo. Schopenhauer les da la vuelta a las concepciones tradicionales de la filosofía al concebir que el hombre no es el dueño de este querer, sino que es su esclavo: un títere cuyos hilos mueve este desear insaciable, al que el filósofo denomina «voluntad». Esta voluntad es impersonal, es el principio que mueve todo el universo: los planetas en sus órbitas, la aguja del imán que anhela el norte, las olas que rompen contra el acantilado, la araña que teje su tela, la hormiga que acarrea provisiones para el invierno, el hombre que ama a una mujer. Todo lo individual contenido en el universo es, esencialmente, voluntad eternamente deseante, insaciable e insatisfecha, que solo produce frustración y dolor. La única libertad que posee el ser humano es dejar el querer en suspenso, cancelarlo y suprimirlo, sustraerse a la tiranía del deseo. La metafísica irracionalista conduce a una ética del desengaño, la renuncia y la santidad. Solo el santo, al cobrar plena conciencia del fondo deseante de la vida, es capaz de propiciar el milagro indescriptible de que la voluntad se suprima a sí misma.

Schopenhauer alcanza un conocimiento intuitivo, no conceptual, de la existencia que le permite detectar esa fuerza fundamental. Su planteamiento es de partida lo contrario del idealismo hegeliano, caracterizado por su abstracción extrema desvinculada de la vida concreta y de los seres vivos. Frente a este, en *El mundo como voluntad y representación* (II.74) declara: «Los conceptos siempre permanecen universales, por lo que no descienden hasta lo particular; pero es precisamente de lo particular de lo que hay que tratar en la vida». La filosofía de Schopenhauer toma en consideración varios hechos de la vida humana omitidos por el pensamiento más idealista: el ya mencionado deseo sexual, el apetito, el aburrimiento, la ambición. Estos datos básicos, que la filosofía oficial seria y respetable desprecia por irrelevantes y de mal tono, reciben ahora una gran atención en tanto que manifestaciones directas de aquella voluntad que es el principio animador de todo.

Schopenhauer y Kierkegaard comparten varias concepciones fundamentales.[4] De entrada, el posicionamiento decisivo de situar el origen del pensar humano no en el pensamiento mismo, sino en el sentimiento: el sentir, el deseo, es el dato básico, el hecho fundamental; todo lo demás es derivado. No conducen a nada el «pienso, luego existo» cartesiano ni el «espíritu absoluto» hegeliano, meras ficciones de una razón especulativa sobreexcitada y sobrevalorada. Schopenhauer y Kierkegaard comparten la convicción de que el conocimiento se fundamenta y se origina en la experiencia directa de la vida personal, en la dimensión interior, por vía intuitiva. Son antiidealistas en su repudio de la racionalización. (A diferencia de Schopenhauer, Kierkegaard reconoce el genio abstracto de Hegel y de su idealismo, pero concluye que no sirve para la vida. El pensamiento no debe ser una actividad meramente conceptual, sino una reflexión hecha a partir de lo que se experimenta en la vida; debe tener como misión transformar esta vida, contribuir a salvar al sujeto que padece.) Igual que Schopenhauer, Kierkegaard percibe el sufrimiento real del ser humano concreto como origen y acicate del pensamiento. Como él, es individualista y está bastante al margen de los planteamientos políticos y colectivistas. No le interesan la historia universal, ni la organización del Estado ni el derecho. Se da cuenta de que el tipo de existencia que él denomina «estética», basada en la búsqueda de placeres (lo que Schopenhauer entiende por dominio de la voluntad), precipita fatalmente a la frustración y al sufrimiento. Busca una vía de salida personal a este circuito cerrado de deseo y dolor.

[4] Schopenhauer (1788-1860) y Kierkegaard (1813-1855) no conocieron bien sus respectivas obras, que sin duda habrían respetado. El danés sí llegó a tener un somero conocimiento tardío del pensamiento del alemán, como se ve en una anotación de su diario en 1854: «A. S. es sin duda un escritor destacado; me ha interesado mucho y me asombra encontrar un autor que, a pesar de un desacuerdo absoluto, me afecta en tantos puntos».

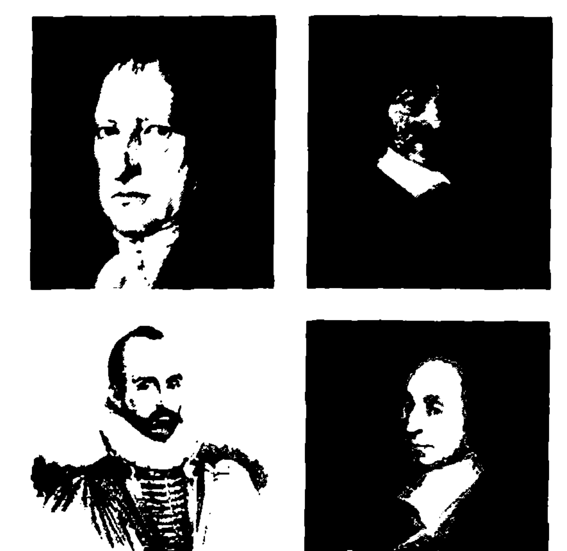
Pero después de este tramo inicial común, los caminos de ambos pensadores se bifurcan. Schopenhauer ve la existencia como un desolado campo de batalla en el que impera la lucha de todos contra todos, y en el que la aspiración ética es acallar y suprimir el deseo. En última instancia, borrar de la conciencia lo individual, lo subjetivo, portador de deseo, y abrazar una serenidad e impasibilidad muy orientales; lo esencial es eliminar o al menos paliar el sufrimiento del mundo mediante la renuncia, la resignación y la compasión. En este proceso de desapego se realiza una paulatina objetivación: el sujeto es cada vez más capaz de representarse desde fuera su principio animador, de verlo como algo cada vez más ajeno a sí mismo. La supresión del dolor (budista objetivo último de la filosofía schopenhaueriana) se alcanza por la visión desapasionada, despersonalizada, «involuntaria» de la esencia íntima del mundo y del yo.

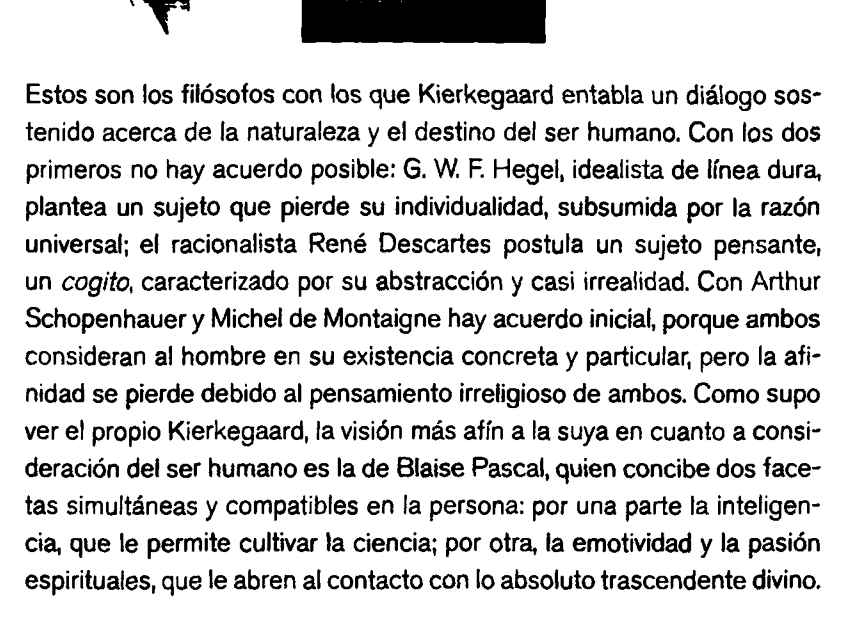
En todos estos puntos Kierkegaard se le opone. Se opone al monismo inmanentista de Schopenhauer, a la percepción de que todo el mundo sea esencialmente una realidad cerrada en sí misma, movida por una fuerza interna. En su fe cristiana siente la existencia de un Dios trascendente al mundo, y de un mundo y un ser humano abierto a esta trascendencia, no cerrado. Pero lo que más nos interesa en este punto es la diferencia entre ambas visiones del empeño humano. Si Schopenhauer recomienda reprimir los deseos, renunciar a las ambiciones, resignarse y compadecer a los demás —en suma, suprimir la voluntad y el deseo— para alcanzar la impasibilidad, Kierkegaard subraya el aspecto pasional de la interioridad subjetiva como única vía para acercarse a ese Dios trascendente pero personal y amoroso que es su aspiración alcanzar. Tras haber andado un buen trecho juntos, ambos pensadores se dan la mano y se despiden: Schopenhauer toma el camino de la negación y la serenidad, Kierkegaard enfila el de la afirmación y la pasión.

Otro gran pensador que reflexionó muy lúcidamente sobre el ser humano particular experimentado en la vida concreta es Michel de Montaigne en sus *Ensayos*, que Kierkegaard leyó, si bien los estudiosos discrepan acerca de la profundidad de la impronta. Aquí nos interesa, como en el caso de Schopenhauer, detectar las analogías y las discrepancias entre ambos en cuanto a la revolucionaria consideración filosófica de la individualidad subjetiva. Señalemos de entrada que estos escritores compusieron dos de los ciclos de reflexiones privadas más clarividentes de la historia. Los *Ensayos* de Montaigne y los *Diarios* de Kierkegaard constituyen vías privilegiadas para acceder a la interioridad humana tal como existe de verdad y realmente, al margen de teorías e ideologías interpretativas. Consignan honestamente el contacto de una conciencia con el fuero interno subjetivo, y al hacerlo brindan al lector un material inestimable para conocer su propia humanidad. La diferencia principal es que Montaigne, por mucho que se muestre respetuoso con la religión, tiene una mentalidad plenamente inmanentista, profundiza en la naturaleza de un hombre que, para bien y para mal, es completo en sí mismo, se autosustenta en su imperfección y no precisa de una dimensión superior. Montaigne es el modelo arquetípico, paradigmático, para todo el pensamiento humanista acerca del hombre «dejado de la mano de Dios»; por eso Nietzsche afirma: «Que un hombre como este escribiera aumenta ciertamente la alegría de vivir en esta Tierra». Kierkegaard tiene un temperamento completamente distinto a él. Es incapaz de concebir un mundo completo en sí mismo, ve siempre un punto de fuga trascendente, y juzga incompleta e insatisfactoria una vida humana que renuncie a la posibilidad de proyectarse al más allá como destino último. Otra gran diferencia, ligada a la anterior, es la actitud intelectual: Montaigne permanece en el escepticismo respecto a la entidad moral del ser humano, no cree que se pueda mejorar sustancialmente su naturaleza; Kierkegaard es voluntarista y cree en la perfectibilidad humana.

El último pensador que compulsaremos con Kierkegaard respecto a la consideración del ser humano es religioso, a diferencia de los tres anteriores. Ya en la biografía se han señalado sus profundas afinidades con el danés. Igual que él, Blaise Pascal concibe al hombre como un ser abierto a la trascendencia, en su aspiración por conocer la divinidad. Se contrapone al racionalista Descartes («pienso, luego existo») con una concepción emotiva de la persona mucho más cercana a Kierkegaard (la contraposición Pascal-Descartes es análoga a la existente entre Kierkegaard y Hegel). A pesar de que es desproporcionada y tergiversadamente conocido por su secundario argumento de la apuesta de la fe —según el cual, en caso de duda, sería más racional creer en la existencia de Dios por lo mucho que se puede ganar que no creer, por lo mucho que se puede perder—, Pascal plantea una relación pasional con el absoluto, a partir de la fe y no de la razón ni el cálculo. Este católico jansenista del siglo XVII ejemplifica con su propia vida sus ideas respecto a la razón y a la espiritualidad. Inteligencia precoz y privilegiada, descolló desde muy joven en las matemáticas y en las ciencias naturales, campos en los que hizo aportaciones originales: diseñó y construyó aparatos calculadores, contribuyó al desarrollo de la teoría de la probabilidad y llevó a cabo investigaciones sobre fluidos. No andaba falto, pues, de capacidad científica. Pero al igual que Isaac Newton (quien dedicó mucho más tiempo y páginas escritas a cuestiones religiosas que a la física), Pascal sentía en su corazón que la ciencia no abarcaba toda la realidad. En 1654, a los treinta años, experimentó una intensa crisis espiritual que le llevó a centrarse en la meditación sobre el cristianismo. Se impuso una rigurosa disciplina ética, abandonó los ambientes mundanos donde se había desenvuelto con desparpajo hasta entonces y se consagró a la reflexión ética sobre el hombre, la devoción y la apologética. Esta evolución es paralela a la de Kierkegaard. Pascal halló su propio equilibrio entre razón y corazón, pues al cabo de un tiempo de abandonarlos reemprendió sus tra-

## Modelos filosóficos del ser humano





Estos son los filósofos con los que Kierkegaard entabla un diálogo sostenido acerca de la naturaleza y el destino del ser humano. Con los dos primeros no hay acuerdo posible: G. W. F. Hegel, idealista de línea dura, plantea un sujeto que pierde su individualidad, subsumida por la razón universal; el racionalista René Descartes postula un sujeto pensante, un *cogito*, caracterizado por su abstracción y casi irrealidad. Con Arthur Schopenhauer y Michel de Montaigne hay acuerdo inicial, porque ambos consideran al hombre en su existencia concreta y particular, pero la afinidad se pierde debido al pensamiento irreligioso de ambos. Como supo ver el propio Kierkegaard, la visión más afín a la suya en cuanto a consideración del ser humano es la de Blaise Pascal, quien concibe dos facetas simultáneas y compatibles en la persona: por una parte la inteligencia, que le permite cultivar la ciencia; por otra, la emotividad y la pasión espirituales, que le abren al contacto con lo absoluto trascendente divino.

bajos científicos, que compaginó con su labor filosófica y teológica. Su afirmación (muy cualificada) de la autonomía de la espiritualidad y la fe respecto a la razón le sitúa en estrecha proximidad al escritor danés.

En resumen, Kierkegaard, pues, se aparta de la caracterización del ser humano que hacen Descartes y Hegel debido a su enorme abstracción conceptual, incapaz de alcanzar la realidad vivencial del existente concreto. Y si bien está cerca de Schopenhauer y de Montaigne en su percepción directa, empírica, preconceptual e intuitiva del ser humano en su intimidad, se distancia de sus concepciones del hombre natural, puramente inmanente, ceñido en el horizonte del mundo, acentuada en el caso del alemán por su ateísmo militante, y además por la desaparición de la individualidad subjetiva cuando lo absorbe la voluntad. El pensador más próximo al danés respecto a la consideración del ser humano, de temperamento emotivo y religioso, es Blaise Pascal, aunque no se puedan omitir las diferencias entre un católico del siglo XVII y un protestante del siglo XIX.

## El ser humano existente, concreto y libre

Después de esta aproximación comparativa sobre trasfondo filosófico, podemos examinar ya de modo directo la original visión kierkegaardiana del ser humano. No es este, ya lo sabemos, algo que se pueda apresar con la lógica de un esquema ideal, ni admite siquiera conceptualización filosófica. Trasciende el ámbito del razonamiento abstracto y objetivo. El mero acto del pensamiento puro viola la naturaleza del ser humano, porque no puede captar rasgos básicos de la existencia: incertidumbre (es decir, un grado de indeterminación), contingencia (no necesidad ni fatalidad), libertad en el inicio de las acciones. Como el ser humano está dotado de libertad, puede elegir

sus opciones vitales y con ello elegirse a sí mismo en un modo de existencia concreto; es, pues, responsable de sus actos y de sí mismo. Este proceso dinámico de elección libre posibilitado por la incertidumbre y la contingencia es precisamente lo que no puede apresar el concepto rígido y abstracto, de ahí el fracaso de la razón en su intento de formalizar al ser humano. El concepto de humanidad tiene muy poco que ver con el ser humano particular y concreto que cada cual es.

Hay algo básico en el ser humano kierkegaardiano: su naturaleza dinámica, de proceso y movimiento, su carácter de devenir existencial. Que el filósofo pretenda atrapar este devenir móvil con conceptos fijos hace pensar en las Danaides de la mitología griega, condenadas, para pagar sus culpas, a llenar de agua recogida con un cedazo una gran vasija sin fondo; algo imposible e insensato. Lo único que puede conseguir el filósofo en su intento de reducir la inapresable existencia al insuficiente transunto de los conceptos es emular a Procusto, posadero ladrón (también de la mitología griega) que ofrecía a sus huéspedes un lecho al que los ataba mientras dormían; si la víctima era alta y sobresalía de la cama, Procusto le serraba los miembros excedentes: los pies, las manos y la cabeza.

Sin embargo, para pensar no hay más remedio que emplear conceptos. La diferencia entre los pensadores racionalistas e idealistas y Kierkegaard es que en este el concepto arranca de algo previo a la abstracción, parte de algo que se registra en la conciencia por vía no conceptual, sino existencial. Lo primero es lo vivido, lo experimentado, lo intuido. Solo en un segundo momento se produce la abstracción, la cual sirve solo para almacenar y comunicar una idea de lo experimentado. Pero el origen del concepto no es conceptual. Además, en Kierkegaard la idea remite de nuevo a la experiencia individual concreta y subjetiva, no conduce a la abstracción universal. La existencia se observa reflejada en el espejo del concepto, pero no se deja engañar por el trampantojo racionalista e idealista y no se confunde con su imagen especular.

¿En qué medida se puede caracterizar al sujeto existente una vez que se lo ha sustraído al dominio del concepto abstracto? Veremos en los dos capítulos siguientes que en el pensamiento del danés el ser humano se define en buena medida por su relación con Dios. Pero en este momento de la exposición nos interesa centrarnos en lo peculiar, lo específico, del ser humano en cuanto ser natural.

Lo peculiar del ser humano es, pues, su devenir existencial, su existir como proceso en el tiempo. Es un ser inacabado e irrealizado, contingente y libre, que llega a ser lo que es, es decir, que deviene. En tanto que proceso es cambio, movimiento, en el mundo de la existencia finita. Esta concepción del hombre está ligada a la temporalidad. El hombre es realidad existencial, existente individual, no conceptual.

## Verdad subjetiva

«En Kierkegaard se da la particularidad de que el pensamiento se ha formado menos por asimilación de elementos extraños que por una profundización continua de la propia personalidad, por una conciencia cada vez más amplia y más exigente de las condiciones, no ya de su existencia en general, sino de su propio existir»:[5] La verdad no es algo que se piensa, sino que se vive en la propia existencia individual, subjetiva. No puede componerse a fuerza de estudio libresco, se compone en el existir real. La expresión de esta verdad vivida no puede ser más que una observación exacta y honesta de la propia interioridad: «Toda la obra gira sobre mí mismo, única y exclusivamente sobre mí mismo» (*Apostilla*). En este punto nos encontramos muy cerca de los *Ensayos* de Montaigne, para quien «el peor estado del hombre se da

5 Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas.*

cuando pierde el conocimiento y el gobierno de sí mismo». La conciencia de la propia existencia coincide con esta misma existencia. Es una conciencia interior que lleva a comprender la propia existencia desde dentro, no desde fuera, teóricamente, como si fuera un objeto como los demás. Este es precisamente el error del racionalismo, que al objetivar la subjetividad hace desaparecer la existencia. No hay un hiato entre el ser y el saber, ambos están fundidos.

La diferencia entre verdad subjetiva y objetiva puede ilustrarse mediante el uso del verbo *creer* con y sin preposición. Alguien puede creer que el alma es inmortal, lo cual es una opción frente a la posibilidad de que sea mortal; Sócrates creía en la inmortalidad del alma, por eso aceptó tomar cicuta después de un veredicto injusto contra él y aguardar la muerte conversando tranquilamente con sus discípulos acerca de la inmortalidad. Si alguien nos dice que cree que Dios existe (o que no existe) solo nos comunica una idea; si dice que cree en que Dios existe se está implicando personalmente. *Creer* es en estos ejemplos algo meramente intelectual, un saber que no compromete al ser; *creer en sí* implica a toda la persona, porque representa una verdad subjetiva que da aliento e impulso. En algunas cuestiones se busca la verdad subjetiva: la muerte, casarse, el modo de vida que se adopte admiten tratamientos «objetivos», pero por sus profundas implicaciones para la persona lo que requieren es la búsqueda de una verdad subjetiva. Los epicúreos del período helenístico decían que era absurdo preocuparse por la muerte, porque cuando nosotros estamos ella no está, y cuando ella está nosotros no estamos. Es un argumento muy sensato, muy sobrio, muy claro. Pero ¿a quién puede satisfacer en su asepsia? ¿No está mucho más cerca del alma humana, de su verdad subjetiva, el desgarro de Miguel de Unamuno: «No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que soy y me siento ser ahora y aquí,

y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia»?[6]

Cuando el pragmático Poncio Pilato pregunta «¿Qué es la verdad?» (Jn 18, 38) formula una cuestión retórica en cuyo fondo hay una referencia a la verdad objetiva. En rigor, únicamente puede preguntarlo aludiendo a esta verdad objetiva, indiferente. Solo así puede lavarse las manos. Desde un punto de vista subjetivo, no cabe hacer esta pregunta, porque cada cual conoce la suya.

La verdad subjetiva puede degenerar en fanatismo demente, del que la historia ofrece innumerables ejemplos, muchos de ellos vinculados a la religión, como mínimo con la religión nominal, formal, externa. Puede justificar a alguien el colocar una bomba en un tren. ¿Cómo distinguir la verdad subjetiva del fanatismo? Kierkegaard responde que de dos modos: por la vinculación de la verdad con la existencia, con la vida, lo que produce un tipo de imperativo moral personal verificable subjetivamente, y por la vocación trascendente de esta verdad subjetiva, que no se limita a cuestiones particulares, el espacio propio del fanatismo. El fanático que discute o agrede no está configurándose a sí mismo como individuo vinculado con la trascendencia, sino que se rebaja a proyectil dialéctico o físico. El ser humano que busca la verdad subjetiva se sumerge en su interioridad, y si ha de mantener una guerra cruenta es consigo mismo, con sus contradicciones, antes de afianzar su espiritualidad.

[6] Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Schopenhauer observa que el ser humano tiene dos actitudes básicas frente a la muerte: una la de su conciencia empírica, en la que intervienen la angustia y el desgarro; otra la de una conciencia distinta, trascendental, en la que la muerte se representa de un modo objetivo y sereno. Ningún pensador existencialista, tampoco Kierkegaard ni Unamuno, acepta este segundo tipo de conciencia, porque caso de poder darse implicaría una ruptura o desdoblamiento de la personalidad, es decir, una despersonalización. La verdad subjetiva y existencial requiere la igualdad entre saber y ser.

Si la verdad es puramente subjetiva, cabe pensar que es incomunicable, puesto que cada ser concreto está encerrado en su propia interioridad subjetiva. Esto ya lo advirtió el sofista Gorgias, en un arranque de nihilismo que Platón censuró. Kierkegaard puede estar de acuerdo con el famoso dictamen de Gorgias: «Nada existe; si existiera algo no podría conocerse; si pudiera conocerse no podría comunicarse». Pero el acuerdo se establece en cuanto a las proposiciones abstractas y objetivas, que no captan nada, no prueban nada ni comunican nada en el plano existencial (recordemos a las Danaides y a Procusto). La transmisión del conocimiento existencial se resiste al enfoque discursivo y conceptual; requiere otro tipo de comunicación, y Kierkegaard lo encontró gracias a su genio literario.

## Comunicación indirecta

Puesto que la verdad existencial es subjetiva y se construye en la interioridad, no puede transmitirse conceptualmente, como un saber objetivo (lo cual sí es posible, como sabemos, en los ámbitos de las ciencias naturales y sociales). Kierkegaard evita adoptar una posición de superioridad respecto al lector, desea hacerle copartícipe y contemporáneo suyo en el proceso de indagación. No quiere arrastrarle, sino acompañarle. Es imposible exponer dogmática o autoritariamente el conocimiento y las verdades existenciales, puesto que conceptualizarlas, abstraerlas y objetivarlas las hace desaparecer en el acto. La verdad no se puede servir como un producto acabado e impersonal, a diferencia de lo que suelen hacer los tratados teóricos. Kierkegaard desestima una exposición neutra, plana y directa, «objetiva». Es preciso otro tipo de relación entre autor y lector: la «comunicación indirecta». El sentido de esta consiste en propiciar que la verdad existencial

crezca orgánicamente en el único sitio donde le es posible arraigar: la interioridad subjetiva de cada persona. Su método es abrir espacios de ambigüedad, incompletos e inacabados, que reclaman la participación del lector para adquirir, más que un significado, una significación. Kierkegaard lo logra por varias vías.

En la sección biográfica se ha expuesto que los escritos kierkegaardianos pueden dividirse nítidamente en tres apartados: las obras firmadas con seudónimos, que componen cerca de la mitad de su producción; las obras firmadas con su propio nombre; y los extensos diarios, que forman el trasfondo íntimo de los dos primeros bloques. Las obras firmadas son de índole religiosa, de tema y tratamiento devocionales, e incluso polémicos en el último año de vida del autor. Los diarios son, por definición, personales. Lo que nos interesa ahora son las obras seudónimas. Estas plantean la dificultad hermenéutica de determinar en qué medida el autor real y el hombre real suscriben lo que han dicho personajes ficticios, los seudónimos. Ya conocemos la resistencia de Kierkegaard a aceptar cualquier responsabilidad personal por los contenidos de las obras seudónimas, y sin duda estableció una distancia insalvable entre estas y sus opciones más personales. En ellas aplicó la «comunicación indirecta»: una relación entre autor y lector que no es unívoca, unidireccional y vertical, de emisor-receptor, sino que, como se acaba de decir, requiere la participación activa del segundo para iluminar extensas zonas de ambigüedad, de indeterminación, de riesgo. La lectura atenta y repetida de los libros «apócrifos» permite concluir lo siguiente: su contenido pertenece plenamente a la obra de Kierkegaard, pero de ese modo indirecto que afirma el autor. Son exploraciones parciales de cuestiones difíciles que admiten diversos enfoques, y la asunción de los seudónimos pone de manifiesto este perspectivismo explícitamente aceptado. El autor sí expone su visión personal completa en las obras de autoría reconocida: ahí no

admite la ambigüedad que reserva para los seudónimos. Kierkegaard no se nos presenta, pues, como un pensador dogmático y autoritario, de una pieza; reclama la participación del lector en una obra abierta para completar el mensaje y componer el sentido global. El conjunto de los seudónimos y de las obras firmadas termina por formar, en vez de un continente sólido y compacto, un archipiélago de múltiples islas por las que el lector debe aprender a navegar con su propia aguja náutica.

La «comunicación indirecta» se completa con dos rasgos principales más de la escritura kierkegaardiana. El primero es el uso extensivo de parábolas, que constituyen un medio de expresión característico suyo. Las emplea con tanta frecuencia que se acaba comprendiendo que no son, en su caso, recursos retóricos aplicados para transmitir ideas concebidas previamente en abstracto, sino el modo de pensar originario del autor, un modo suyo de alumbrar ideas. La parábola, recordémoslo, es una narración simbólica que ofrece una enseñanza sobre un tema que no es el explícito del relato. Suele tener un contenido moral y un efecto más afectivo y emocional que abstracto-intelectual. El modelo por excelencia de la comunicación mediante parábolas es Jesucristo, que en el Nuevo Testamento pronuncia decenas de ellas: de la paja y la viga, del árbol y los frutos, del vino nuevo y los odres viejos, del sembrador, del trigo y la cizaña, de la semilla de mostaza, de la levadura, del tesoro escondido, de la oveja perdida, de los talentos, del hijo pródigo, del siervo vigilante... La parábola cumple en su enseñanza la misma función que en los escritos de Kierkegaard: mostrar por vía afectiva, más que discursiva y racional, una verdad moral que trasciende los rígidos límites del concepto y se proyecta hacia la acción y la vida. Es una instancia de comunicación indirecta, mucho más efectiva que la afirmación explícita.

Otro rasgo destacado de la «comunicación indirecta» es el humor. Los comentaristas no suelen destacarlo, porque en principio su

cultivo no parece consecuente en un pensamiento que se ocupa de emociones tan acuciantes como la angustia y la desesperación. Pero lo cierto es que el humor abunda en los escritos de Kierkegaard. De todos los pensadores de primera línea, Kierkegaard es el que más uso hace del humor, el que más gracia tiene. Existe incluso una extensa antología con sus fragmentos más cómicos,[7] en los que se muestra la amplitud de su registro en este ámbito del espíritu, que abarca desde la fina ironía y el comentario ingenioso hasta el poco recomendable sarcasmo frío e hiriente contra la Iglesia de su último año de vida. El humor está perfectamente integrado en sus ideas, no es un añadido o una compensación (el llamado «alivio cómico») de la parte trágica de su visión. En algunas almas existe una cualidad que implica, como correlatos, la melancolía y el humor, igual que el agua consiste en partículas de hidrógeno y oxígeno. En el campo de la filosofía, solo Schopenhauer ha mostrado un sentido del humor comparable al del danés. En la literatura, Kafka obtiene una combinación parecida de lo trágico y lo cómico en sus relatos, y la desesperación y el humor están inextricablemente imbricados en la obra de Samuel Beckett. Uno de los grandes relatos que se han escrito jamás, «Bartleby, el escribiente», de Herman Melville, hace que el lector se retuerza de risa antes de asestarle un mazazo seco que le sume en una tristeza infinita. Y claro, Shakespeare excele en el cultivo del humor, sobre todo en una de sus mayores creaciones, Hamlet, el otro gran danés de las letras en el que se combinan la melancolía insondable y el humor hilarante. En Kierkegaard el humor tiene el efecto distanciador que favorece la comunicación indirecta: crea una distancia respecto al tema tratado que permite la entrada del lector como intérprete. Kierkegaard consideró inicialmente que la actitud humorística era la más adecuada que po-

7 Oden, T.C. (ed.), *The Humor of Kierkegaard: An Anthology.*

día adoptar el cristiano respecto al mundo natural y a las visiones no religiosas de la existencia: el humor era en este caso una salvaguarda del espíritu religioso frente a lo no religioso, un recurso para proteger su esfera. Después su percepción del humor fue cambiando, y lo trasladó del ámbito religioso al ético; pasó a considerarlo la manifestación en la conciencia ética de que su esfera no es la última y definitiva, sino que existe una salida trascendente a la religiosidad.

El humor se complementa en las obras seudónimas con una estrategia que a veces se confunde con él, pero que tiene rasgos muy distintivos. Se trata de la ironía, es decir, el recurso de dar a entender algo distinto de lo que se dice explícitamente. Los libros «apócrifos» ofrecen al lector pistas suficientes para que sospeche que debe adoptar una posición respecto a lo que se le está diciendo, y que tampoco puede atribuírselo automáticamente al autor. Se percibe la necesidad de una recepción crítica, problemática, de una interpretación activa.

La «comunicación indirecta» se inspira en dos personajes históricos que fascinaron a Kierkegaard por su sabiduría vital. El primero es el Sócrates que conocemos a través de los diálogos platónicos. El hombre al que el oráculo de Delfos designó como el hombre más sabio afirmaba que no sabía nada, o más bien que solo sabía que no sabía nada. Esta ignorancia consciente era el fundamento de su sabiduría, puesto que le permitía estar abierto a la indagación de las cuestiones filosóficas y morales más básicas, a diferencia de los demás hombres, que se daban por satisfechos con conocimientos superficiales a los que conferían valor absoluto por simple pereza de examinarlos a fondo y cuestionarlos. La intervención decisiva de Sócrates en la historia del pensamiento consiste precisamente en abrir, mediante su ironía, una fisura de duda y cuestionamiento en las opiniones acríticas de los hombres, en hacerles investigar creencias que habían dado por buenas y definitivas sin sopesarlas debidamente. La ironía socrática funciona de modo indirecto: no

se basa en la afirmación de certezas para rebatir las ideas del adversario —no es un choque de carneros—, sino en poner de manifiesto y dejar en evidencia, a fuerza de hacer preguntas y observaciones, las inconsistencias y contradicciones del supuesto saber sólido de los hombres. Esta ironía indirecta tiene el saludable efecto de abrir una vía nueva para la indagación filosófica y la construcción de nuevas verdades. Hay que recordar aquí que el filósofo ateniense ejerció una fascinación temprana sobre el escritor danés, quien como sabemos obtuvo el grado de magíster universitario con la tesis *Sobre el concepto de la ironía, en constante referencia a Sócrates.*

El segundo personaje histórico en quien se inspira Kierkegaard es, claro está, Jesucristo, que en el cristianismo exigente no es solo un modelo para la admiración y la adoración, sino para la imitación. Acabamos de ver que el empleo abundante de parábolas le permite aplicar una comunicación indirecta de efecto más emotivo que intelectual. Prefiere crear imágenes de honda significación que repercutan en el ánimo de los oyentes antes que preceptos y máximas que solo apelen a la inteligencia. Solo así podrá obrar una transformación en la vida y el espíritu de las gentes.

Al fin y al cabo, a Kierkegaard, que se define como un escritor religioso, le interesa la verdad subjetiva en tanto que la única capaz de incidir en la interioridad del ser humano y de llevarle hasta el conocimiento de lo absoluto, ante Dios, como individuo existente libre y responsable de sus elecciones. Afirma que la verdad del cristianismo es de una naturaleza tal que solo puede conocerse mediante una implicación subjetiva, una implicación que se obtiene mediante la comunicación indirecta de la ironía socrática, las parábolas de Cristo y la escritura kierkegaardiana. Desde un punto de vista objetivo, el hecho de que un Dios eterno y absoluto se haga hombre y entre en el tiempo histórico es, o bien una absurdidad, o bien una paradoja; en

todo caso, un escándalo para la razón. Por eso no serviría de nada una comunicación directa de verdades teóricas y abstractas.

En su libro más personal e íntimo, *El punto de vista sobre mi actividad de escritor*, aparecido póstumamente, Kierkegaard hace una valoración retrospectiva del conjunto de su trabajo, desde las primeras obras firmadas con seudónimos hasta las postreras, que expresan directamente sus juicios. El autor sostiene que incluso los libros iniciales que no se centran explícitamente en temas espirituales pertenecen al proyecto general de servir al cristianismo. Estas primeras obras «estéticas» adoptan un enfoque romántico en la medida en que se relacionan con temas morales desde la perspectiva de la imaginación. Kierkegaard sostiene que lo que pretendía con estos libros era mostrarle al lector una situación existencial —la del hedonista— para que se reconociera y se definiera respecto a ella. Pero no debemos olvidar que esta valoración sobre las obras de comunicación indirecta la hace un autor ya maduro una década después de escribirlas; es dudoso que, en el momento de componerlas, la motivación religiosa fuera la dominante. Que puedan integrarse en el conjunto de su tarea se debe a que tratan temas principales para el autor ya en su juventud, antes que a una conciencia temprana del lugar que iban a ocupar integradas en el resto de su producción.

# El devenir existencial

## La forma del devenir existencial

Hemos presentado el sujeto según Kierkegaard como un devenir existencial, como una existencia que busca su esencia en un tiempo finito abierto a la trascendencia. La noción de devenir, de desarrollo, es fundamental para el pensador danés, que describe la trayectoria moral y espiritual del ser humano en su proceso de individualización. El sujeto se define en cada momento como lo que quiere ser, y establece un horizonte de anhelos y expectativas.

En el capítulo anterior se ha dicho que Kierkegaard conserva aspectos de la filosofía hegeliana, si bien privándolos de su idealismo absoluto e interpretándolos en clave existencial. En ningún punto se da tan claramente esta adaptación como en la dialéctica. Hegel describe con esta el desarrollo de un espíritu universal. Kierkegaard toma esta dialéctica, introduce en ella modificaciones sustanciales y la emplea para mostrar el devenir del ser humano. Veamos cómo se produce este salto cualitativo.

En la dialéctica hegeliana el proceso y el cambio (o mejor dicho los conceptos del proceso y el cambio) se cumplen según una evolu-

ción necesaria que excluye la contingencia y la libertad personal. La razón individual y general, el pensamiento y la realidad (puesto que en la filosofía de Hegel son esencialmente idénticos), poseen movimiento interno, son un flujo de devenir. Cada uno de sus principios es una idea, y cada una de sus ideas contiene la idea contraria, que pugna por emerger e imponerse a la primera. Hay primero una tesis (inmediatez, afirmación) que choca con una antítesis (negación o contradicción, mediación), y del encuentro entre ambas surge necesariamente una síntesis (superación o negación de la negación). A su vez, esta síntesis se convierte en una nueva tesis que genera una nueva antítesis que desemboca en una síntesis nueva, que deviene una tesis en una nueva oposición dialéctica, y así indefinidamente: he aquí el proceso dialéctico según Hegel. Pongamos un ejemplo: *a) Tesis:* Se está muy bien siendo soltero; *b) Antítesis:* Pero la compañía de otra persona es enriquecedora; *c) Síntesis:* Lo mejor es crear una relación con otra persona que respete la independencia de ambos; *a) Tesis:* Lo mejor es crear una relación con otra persona que respete la independencia de ambos; *b) Antítesis:* Pero una relación de verdad requiere el compromiso y la participación en la vida del otro; *c) Síntesis:* En la relación debe combinarse la independencia con la participación en la vida del otro; *a) Tesis:* En la... (y así indefinidamente). O bien, según un ejemplo aducido por Víctor Gómez Pin: *a) Tesis:* La monarquía es orden; *b) Antítesis:* La monarquía es desorden: ¡orden republicano!; *c) Síntesis:* La monarquía restaurada es orden, y a partir de ahí una nueva antítesis, y así sucesivamente. Kierkegaard toma la estructura dialéctica hegeliana para entender la estructura del cambio o transformación personal (lo vemos, por ejemplo, en el hecho de que haya tres esferas de existencia) pero introduciendo tres modificaciones tan decisivas que casi hacen pensar en una estructura distinta.

En primer lugar, cambia la dinámica del proceso. En Hegel, el paso de un término a otro se da forzosamente por necesidad lógica. La tesis engendra su antítesis y ambas derivan hacia la síntesis en un movimiento automático, rodado. En esta dialéctica no cuenta ni interviene para nada la personalidad ni la libertad individual. Es como un proceso fabril en cadena en que las máquinas bien engrasadas funcionan automáticamente, sin necesidad de operario. La dialéctica hegeliana del absoluto no deja lugar para las contradicciones que se dan en la experiencia vital de una persona, porque los movimientos de esta dialéctica del espíritu racional e impersonal son abstracciones ajenas a la existencia concreta y particular. Por eso todo es tan fluido y va tan rodado. Kierkegaard opone a este modelo abstracto una dialéctica existencial personal en la que la contingencia y la libertad resultan decisivas. La elección subjetiva y voluntaria del individuo, no una dinámica interna que funciona sola, es lo que produce el devenir y el cambio. En este devenir se producen interrupciones y saltos, soluciones de continuidad, causadas por las elecciones voluntarias en el tiempo finito del movimiento. Ya no nos hallamos ante una producción en cadena fabril sin operario. Por ilustrarlo con otra imagen, pensemos en el lienzo en el que a cada pincelada el pintor se juega la totalidad y la integridad de la composición de su obra: cada pincelada es una decisión nueva, libre y contingente, no algo que esté determinado de entrada, que sea necesario. La lógica-dialéctica hegeliana es formal y modal o cuantitativa, porque en ella todo es uno y lo mismo. La dialéctica kierkegaardiana es cualitativa, porque en ella hay espacios abiertos por donde entra la decisión subjetiva que produce cambios sustanciales y desbarata la limpidez del sistema. La dialéctica cualitativa existencial rebasa la capacidad de la lógica formal; la existencia es inabarcable por el sistema porque la vida no es sistemática. O, dicho de otro modo, la identificación hegeliana de la estructura del pensar con la estructura del ser queda refutada por la experiencia humana.

En segundo lugar, la dialéctica existencial rompe con el monismo de la lógica formal hegeliana. Hemos visto que según el modelo del idealismo absoluto todo es uno: el desarrollo histórico hacia la autoconciencia del Espíritu o Idea. El panlogismo establece una identidad esencial en todo, no hay nada concreto y particular que se sustraiga al sistema y al desarrollo universal, todo queda compactado, no queda espacio para la contingencia ni la libertad. El hombre como ser espiritual queda borrado; Dios como realidad trascendente es eliminado. Kierkegaard plantea en cambio una dialéctica marcada por las discontinuidades entre partes discretas, en la que hay vacío, diferencia, multiplicidad y heterogeneidad, donde son posibles la contingencia y la libertad. El individuo concreto no es absorbido por la Idea, sino que se mantiene como tal en su libertad y particularidad. Dios no es integrado en el Sistema inmanente, permanece como una otredad trascendente. La dialéctica del devenir existencial según Kierkegaard consistirá en el avance voluntario del ser humano, en su fuero interno, hacia ese absoluto trascendente al que aspira en su libertad.

En tercer lugar, cambia la lógica de la dialéctica. En Hegel, el tránsito rodado de tesis a antítesis a síntesis a tesis a antítesis a síntesis etc. no es un proceso de sucesivas eliminaciones, supresiones y sustituciones. Se trata más bien de un juego de vasos comunicantes, en el que en cada movimiento se conserva tanto como se añade. La superación de la negación conserva los dos términos de la oposición dialéctica, no suprime a ninguno de los dos. Se trata de una conciliación en la que no se producen rupturas traumáticas ni interrupciones. Todo es muy distinto en la dialéctica kierkegaardiana. Para el danés (a diferencia de para Hegel) la dialéctica no sirve indistintamente para un barrido y para un fregado, para un roto y un descosido. El danés la limita a la evolución moral y espiritual del ser humano por los tres estadios de la existencia. Y en esta dialéctica no hay continuidades fluidas sino dis-

continuidades abruptas. La figura que la explica es el salto. Los pasos de una esfera a otra no son naturales y necesarios, sino voluntarios y contingentes. Y tras el salto de un punto a otro mediante un salto, no hay ningún puente que permita el retorno cómodo. Si el modelo de la lógica hegeliana puede representarse geométricamente como un conjunto de círculos con amplias zonas de intersección entre ellos —puesto que cada síntesis conserva mucho tanto de la tesis como de la antítesis—, en la dialéctica kierkegaardiana no existen apenas los espacios de intersección, los círculos son independientes y heterogéneos entre sí. O lo uno o lo otro: como con el agua y el aceite, no es posible la combinación y la mezcla. El tránsito entre estadios constituye pues un salto cualitativo. Un teórico de la ciencia diría que se da un «cambio de paradigma».

## Acicates del devenir existencial

Las fuerzas que impulsan el devenir existencial no son las abstractas del sistema dialéctico absoluto, sino movimientos de fondo psicológicos y espirituales de la interioridad subjetiva. El espacio interior de la persona alberga los impulsos que la mueven en su camino por la vida.

Dos fuerzas sobre todo impiden al individuo espiritualmente vivo permanecer en el estancamiento y la indiferencia. Se trata de dos fuerzas que causan sufrimiento y al mismo tiempo actúan como acicates (recordemos que *acicate*, además de «estímulo», significa «espuela»). Causan sufrimiento porque son afecciones del alma que tienen carácter contradictorio e impiden la armonía y el sosiego. Kierkegaard efectúa el análisis de estas afecciones en un plano psicológico, en el que demuestra un aguda perspicacia basada en la observación tanto de su propio interior como de la literatura.

### *Melancolía y desesperación*

La primera de estas afecciones-acicate es la melancolía. El ser que se entrega al goce de la vida inmediata —sensual, intelectual, artístico— termina por experimentar en su interior un afligido sentimiento de insatisfacción, la melancolía. Su espíritu percibe que no está colmado en este plano de existencia, contiene en tanto que espíritu un impulso trascendente hacia lo absoluto y la eternidad. Como no atiende a este impulso, se siente afligido por una honda tristeza. La melancolía es el mal romántico por excelencia.

Es fundamental entender la naturaleza de esta melancolía porque constituye el primer impulso interior en el camino del ser religioso. La melancolía es una pasión romántica, pero la posibilitó el cristianismo. La aparición histórica del cristianismo, con su afirmación de la dimensión espiritual del ser humano, señaló una diferenciación entre lo interior y lo exterior, entre el espíritu y el cuerpo. Se produjo así una profunda conmoción y estremecimiento en los cimientos de la humanidad. El helenismo anterior, la civilización griega, carecía de este contraste, de este fondo, el griego gozaba de una relación directa y espontánea con el mundo y consigo mismo. Para gozar de lo sensual no necesitaba negar lo espiritual, porque en su conciencia no existía este contraste. En rigor, no existía lo sensual, porque no había un término opuesto con el que contraponerlo. El contraste lo introdujo el cristianismo. Al hombre romántico, surgido en el seno del cristianismo, no le es posible regresar a una mentalidad anterior a este. Con su opción deliberada de vivir poéticamente en el mundo natural, privilegiando lo sensual por encima de lo espiritual, padece el dolor de la melancolía porque posee una oscura conciencia de una realidad superior desatendida.

Esta melancolía es el primer acicate. Es algo doloroso, pero al mismo tiempo abre una conciencia de posibilidad existencial. Hay que

aceptar y afrontar esta pasión del alma, porque posee la potencialidad de mover al sujeto. El ser que padece melancolía, capaz de experimentar tanto la sensualidad como la espiritualidad, se halla ante una alternativa existencial decisiva: abrazar la fe religiosa o sumirse en la desesperación, entendida esta como renuncia explícita y voluntaria a la dimensión espiritual humana. La desesperación es el verdadero rostro de la melancolía. Se trata de una enfermedad del yo concerniente a lo eterno que hay en el hombre, y es mortal. La desesperación (que no es lo mismo que desesperanza) representa perder la espiritualidad, perder a Dios, y perderse el hombre a sí mismo.

> Todo hombre que no tenga conciencia de sí mismo en cuanto espíritu, o que no sea personalmente consciente de sí mismo en cuanto espíritu ante Dios, toda existencia humana que no se sumerja de un modo transparente en Dios, [...] o esté en la oscuridad respecto a sí mismo y no vea en sus facultades más que energías de origen confuso, y acepte su yo como un enigma impermeable a toda introspección, toda existencia semejante, por más excepcionales que sean sus logros, por más que pueda justificar incluso el conjunto de su existencia [...], toda vida semejante no es más que desesperación.[8]

## *Elección y conciencia de sí*

Situado ante la alternativa de asumir la fe o resignarse a la desesperación, el ser humano se halla en el momento crucial de la elección. Debe elegir qué desea para sí, qué desea ser. Debe optar o bien por la

[8] *La enfermedad mortal.* Esta obra, aparecida en 1849 con el seudónimo Anti-Climacus, pertenece ya a la plena madurez del autor. Explora la desesperación como una pasión dialéctica y describe sus diversos momentos o modalidades. Su contenido la relaciona estrechamente con *El concepto de la angustia.*

inmediatez y la desesperación, o bien por comprometerse y definirse en relación con los demás y con Dios. Es un momento decisivo de la existencia. Representa el instante en que el hombre debe decidir si abandona la esfera estética de la existencia (véanse páginas 88-96). El seudónimo Juez William de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, erigido como portavoz de otro estadio de existencia, el ético, describe muy lúcidamente qué es la elección. Explica que no es algo que haya que rehuir, sino un momento necesario para emerger de lo inmediato sensual y de la concepción del yo como algo meramente finito. Se alcanza la desesperación cuando se toca fondo en la existencia estética y se experimenta su inviabilidad. El viaje al fondo de sí mismo lleva al existente real a reconocerse en la desesperación como un ser histórico, que ha mantenido relaciones con sus semejantes, pero también como algo más. Reconoce su identidad auténtica. Se reconoce como espíritu más allá del cuerpo y del alma.

El descubrimiento y reconocimiento de sí mismo, producido por la experiencia de la melancolía o desesperación, es doloroso. Porque lo acompaña la conciencia de que el plano de lo inmediato sensual no es el único ni el absoluto, y esta nueva conciencia origina una honda vergüenza por el error de haberlo considerado así. Se experimenta la vivencia del pecado y el arrepentimiento. Al mismo tiempo, lo que se descubre vertiginosamente de uno mismo es el valor eterno del yo, que trasciende el ámbito de todas las relaciones finitas. El Juez William es claro al respecto: «la expresión de esa lucha, de esa adquisición, es el arrepentimiento. Se arrepiente en dirección a su propio pasado, a su familia, a la especie, hasta que se encuentra él mismo en Dios. Solo con esa condición puede elegirse a sí mismo, y esa es la única condición a la que aspira, pues solo así puede elegirse a sí mismo de manera absoluta».

### Angustia y conciencia de libertad

El descubrimiento del pecado en el propio interior causa una intensa angustia en el individuo. *El concepto de la angustia* se ocupa de examinar el paso de la inocencia del ser exclusivamente natural a la culpa que siente el ser espiritual. Más allá de la espontaneidad despreocupada, el ser humano percibe la interioridad de su alma, y en ella percibe multitud de pecados personales que expresan y prolongan un solo pecado original de la condición humana. La subjetividad angustiada percibe al mismo tiempo su culpa y algo más: la posibilidad de la libertad. Puesto que deja de estar inmerso en las situaciones y comprende su trascendencia respecto a estas, reconoce también su naturaleza libre. Este descubrimiento es abismal: experimenta al mismo tiempo atracción y rechazo ante las posibilidades existenciales que se le abren. No están determinados ni él ni estas posibilidades, todo depende de su elección libre respecto a su propia vida, y la extrema responsabilidad que siente a raíz de la constatación de la libertad es lo que le produce la angustia. La angustia es la conciencia de la libertad y de la posibilidad que siente el ser humano cuando reconoce su identidad espiritual. Kierkegaard compara esta angustia con el vértigo de un sujeto puesto al borde de un abismo al observar su fondo; define la angustia como el vértigo de la libertad.

Lo que distingue la angustia existencial de la imaginativa y etérea percepción de posibilidades por parte de alguien no comprometido con ellas es que en la primera hay una intensa conciencia del carácter real de la posibilidad, de la libertad y del sujeto. El ser humano que se ha descubierto a sí mismo como espíritu en tanto que síntesis de cuerpo y alma se sabe existente en el tiempo, que incluye el pasado como culpa y el futuro como libertad. Pero la experiencia de la angustia ante la posibilidad de la libertad se da en el instante. La descripción del instante es una de las mayores aportaciones de Kierkegaard

al pensamiento. Lo muestra como una irrupción de la eternidad en el tiempo. ¿Qué significa esta formulación brillante? Que el individuo que ha descubierto su valor absoluto y trascendente como espíritu, y que por tanto siente una enorme responsabilidad en cuanto a sus decisiones, es consciente de la repercusión eterna de su elección, con lo que su ser, que habita el tiempo, se eleva por encima de este al aceptar en el instante la posibilidad real de la libertad. La angustia es, pues, la conciencia de que en el instante puede decidirse la totalidad del sentido de la existencia.

Kierkegaard nos muestra que el cristianismo ha obrado una profunda revolución en el ser humano, ha supuesto un salto cualitativo en su vivencia de la existencia. Le ha revelado su carácter espiritual a expensas de perder la inocencia espontánea de la naturalidad. Al hacerle consciente del pecado, le ha descubierto asimismo la libertad como posibilidad real que le compromete eternamente ante lo absoluto en el instante de la elección. El bien y el mal solo son posibles si el ser es libre. «El bien es la libertad. La diferencia entre el bien y el mal solo existe para la libertad y en la libertad, y dicha diferencia nunca existe *in abstracto*, sino únicamente *in concreto*».[9] Ha creado un «*yo teológico*, es decir, el yo precisamente delante de Dios. ¿No es una nueva realidad infinita la que alcanza el yo al saber que existe delante de Dios y convertirse en un yo humano cuya medida es Dios?».[10]

No mueve al ser humano el saber desinteresado, el deseo de alcanzar una verdad objetiva sobre la vida y aun sobre sí mismo. Lo que pone en marcha al caminante en su camino es la pasión, la conciencia interiorizada de las posibilidades de su propia existencia. La pasión reli-

---

9 Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*.
10 Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*.

giosa es la fe, la creencia paradójica en el contenido del cristianismo, el escándalo para la razón de que un Dios eterno se hiciera hombre y entrara en el tiempo histórico para redimir a la humanidad. Ninguna razón cuerda puede aceptar este absurdo lógico. Ninguna investigación histórica, incluso si llegara a proporcionar pruebas fehacientes de este hecho, podría convencer con datos objetivos a la interioridad subjetiva de la necesidad de creer. La pasión de la fe se manifiesta cuando esta interioridad descubre su relación directa con el absoluto. El sujeto se elige a sí mismo «ante Dios y los hombres» en una decisión apasionada.

## Las tres esferas del devenir existencial

La idea de Kierkegaard más conocida y tratada en cualquier manual de filosofía, pero no por eso menos estimulante y sugerente, es que en la existencia hay tres esferas o estadios, tres posibles modos de vivir: el estético, el ético y el religioso. Este esquema nos permite entender el conjunto de la obra kierkegaardiana, incluyendo sus libros (la mayoría) que no lo mencionan explícitamente. Los tres estadios son la estructura del devenir o proceso que el autor considera que es toda vida humana. Como con casi todos los aspectos de su obra, hay que entender las tres esferas como una reflexión sobre su trayectoria vital propia, sobre su propia experiencia. No cuesta mucho verlo así si se recuerda su biografía. Lo paradójico —y no es ni mucho menos la única vez que ocurre con este autor— es que el lector se reconozca a sí mismo en reflexiones surgidas de circunstancias tan personales e idiosincrásicas.

La visión de las tres esferas o estadios emerge claramente a partir de *Estadios en el camino de la vida* (1845), donde el seudónimo «Frater Taciturnus» afirma:

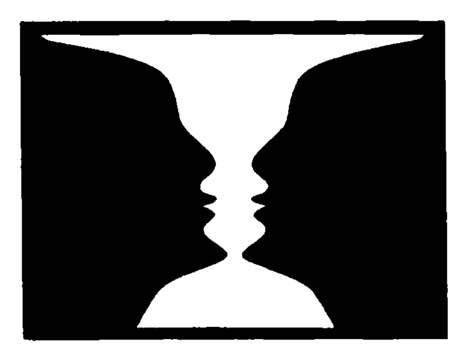
> Hay tres esferas de existencia, la estética, la ética, la religiosa. [...] La esfera estética es la esfera de la inmediatez, la ética la esfera de la exigencia (y esta exigencia es tan infinita que el individuo siempre acaba hundido), la religiosa la esfera de la plenitud, pero repárese en que no de una plenitud como la que se da cuando se llena un cepillo para los pobres o una bolsa con oro, porque el arrepentimiento ha creado específicamente un espacio ilimitado y por consiguiente la contradicción religiosa: simultáneamente estar a 70.000 brazas de agua y sin embargo ser feliz.

En adelante el esquema tricotómico se afirma en la conciencia de Kierkegaard como hilo conductor de todo su pensamiento. Pero ya en su primera obra estética, *O lo uno o lo otro* (1843), plantea la oposición entre los órdenes de existencia estético y ético. *La repetición* (ídem) muestra la insuficiencia de la opción estética, y *Temor y temblor* (ídem) la de la opción ética: aquí se abre ya la tercera esfera, la religiosa. Es esta la que desea tratar Kierkegaard como escritor, pero no podía abordarla de inmediato porque entiende que la vida humana contiene también los dos primeros estadios. Según la mayoría de estudiosos, la concepción de las tres esferas se desarrolla gradualmente a lo largo de estas obras, no es un punto de partida que Kierkegaard tuviera claro de entrada.

La dinámica del paso por las tres esferas se ha descrito ya en la sección «La forma del devenir existencial»: se trata de saltos abruptos, «cuánticos» en el sentido que conducen a otra dimensión, voluntarios y elegidos, en los que el sujeto se juega su existencia a todo o nada. No hay un tránsito fluido y fácil. Es momento ahora de examinar la naturaleza de estas esferas.

A menudo se emplea el término *etapas* como sinónimo de *esferas*, pero hay que señalar que el primer vocablo presenta el inconvenien-

## Percepción de las tres esferas y de los dibujos de la Gestalt





Composición con los principios de la Gestalt.

Estos dibujos empleados por la psicología de la Gestalt (según la cual la mente construye activamente las formas que percibe en el mundo) tienen la particularidad de admitir más de una interpretación. Lo revelador de esta multiplicidad de percepciones es que mientras vemos una de ellas (por ejemplo, la copa) no podemos ver la otra (dos cabezas confrontadas en el mismo dibujo). Las diferentes percepciones son mutuamente excluyentes. Lo mismo ocurre con las esferas de existencia planteadas por Kierkegaard. Son simultáneas pero incompatibles. Optamos por la una o por la otra, no podemos pertenecer a más de una a la vez. El salto es absoluto. No hay mediación, conciliación o combinación posibles.

te de originar un malentendido acerca del significado preciso que da Kierkegaard a la evolución vital. No le confiere un sentido temporal: las tres esferas no son lugares de tránsito en un proceso en el que se vayan dejando necesariamente atrás para siempre una vez transitados. El término «esferas» es más adecuado porque permite concebir unos ámbitos simultáneos y autoexcluyentes, en abierto conflicto en-

tre ellos porque cada uno reclama de modo absoluto la vida humana. Las tres esferas se pueden pensar simultáneamente, pero no se las puede vivir así: o es lo uno o es lo otro. La elección (o falta de elección) que sitúa a cada individuo en uno de los tres estadios la determina la subjetividad, no un orden temporal preestablecido e igual para todos (como puede dar a entender el término «etapas»).

Sin embargo, la conciencia de la propia psicología y biografía nos advierte que en la vida no suelen darse unos saltos tan abruptos. Desde luego hay evoluciones personales, momentos de crisis en que la persona comprende globalmente fases de su existencia y decide poner fin a períodos que le han causado una profunda insatisfacción consigo misma. Pero, ¿cortar todos los puentes con las fases dejadas atrás? El muchacho que ha dejado la pandilla con la que holgazaneaba (y tal vez consumía estupefacientes) porque le producía un insoportable sentimiento de vacuidad tal vez recupere al cabo de un tiempo, incluso en su madurez, alguna relación personal con aquella época, o en un plano no tan explícito comprenda que en aquel tiempo «desaprovechado» se crearon en su interior percepciones sobre las relaciones humanas; incluso en el caso de que no haya en este período nada que salvar, lo más probable es que no desaparezca por completo la relación psicológica o anímica con él: que mantenga una relación de insatisfacción, o de vergüenza, o de culpa. No se corta por completo el puente. El monje que cuelga los hábitos y vuelve al mundo, o a la inversa el hombre que ingresa en un convento, quien experimenta una conversión religiosa y quien pierde la fe, el ejecutivo que entra en crisis y abandona el cargo para irse a vivir al campo... ¿olvidan todos ellos sus otros momentos vitales? ¿No recuerda nada la mariposa de cuando era oruga y crisálida? ¿Qué implica el cambio de existencia?

Desde luego hay un cambio de conciencia: un cambio de nivel de conciencia. Toda la existencia se observa desde miradores distintos

situados en varias altitudes, que posibilitan una menor o mayor expansión visual y espiritual. Como estamos a punto de ver, cambian las categorías determinantes del pensamiento y del sentimiento: en el estadio estético rige la oposición placer-dolor; en el ético, el par bien-mal morales; en el religioso, el par pecado-fe. La pregunta es si el cambio de perspectiva, de conciencia, de actitud ante la vida, señala una ruptura total y absoluta con las otras posiciones. Si los tres círculos comparten algún pequeño espacio de intersección o son por completo independientes. Si al optar por una de las posibilidades perceptivas que contienen los dibujos de la Gestalt conservamos algún recuerdo de la otra visión que habíamos percibido antes. Si a lo largo de la ascensión por la jerarquía de las tres esferas de existencia —puesto que hay una jerarquía de niveles de conciencia y de plenitud vital—, en el nivel superior se conserva algo del nivel inferior.

Kierkegaard no aclara del todo esta cuestión. Escribe muchas veces acerca del salto, y hay algunas diferencias de matiz entre sus diversos enfoques. No admite explícitamente que los valores y principios estéticos y éticos, una vez reconocidos como inferiores pero auténticos, puedan incorporarse al estadio superior y ponerse al servicio de fines religiosos. Sí da a entender que el estadio ético puede absorber algunos valores estéticos, y que cierta modalidad de existencia religiosa (lo que dentro de poco llamaremos religiosidad A) puede asumir la totalidad del contenido de la esfera ética. Pero no admite ningún vaso comunicante entre la esfera de la existencia estética y la de la existencia religiosa. El seudónimo Johannes Climacus llega a negar explícitamente que algo humano sobreviva al salto de la fe.

Nunca se insistirá demasiado en que la diferencia entre las tres esferas se establece de un modo existencial, empírico, no abstracto. Lo que permite distinguir las esferas no son conceptos generales, es la elección concreta y personal del individuo particular dotado de

una libertad finita. Las distinciones, como todo en Kierkegaard, deben comprenderse desde dentro. Cada esfera representa de una forma concreta un modo de vida total.

## *Estadio estético: Don Juan, Fausto, el Judío Errante*

Kierkegaard describe los dos primeros estadios a través de los seudónimos, con lo que ya sabemos que hay que ser precavidos acerca de una lectura demasiado ingenua, directa y confiada. Debemos prestar más atención a los estadios psicológicos y morales manifestados que a las afirmaciones explícitas de los «autores» de estos libros.

La esfera estética de la existencia supone la afirmación de la mundanidad por sí misma, al margen de los preceptos morales y de la vivencia religiosa. Se construye en ella una identidad personal a fuerza de perseguir el placer en sus diversas modalidades: el intelectual, el artístico, el sensual. Abarca muchas variantes, desde las más toscas hasta las de mayor sutileza. Lo que la caracteriza es su enclave en el presente, al margen del pasado y de su carga, y del futuro y sus compromisos y obligaciones. Su aspiración es lo terrenal. Kierkegaard describe los diversos momentos de esta esfera mediante tres mitos literarios surgidos en la Edad Media: Don Juan, Fausto y el Judío Errante.

Don Juan representa la existencia estética en su intenso romanticismo, la vida vivida sensualmente de manera inmediata, en el momento. Esta existencia tiene la fascinación del contacto con el mundo material a través del sensualismo directo. En ella se da la pasión como fuerza humana elemental e innegable, se acepta el hecho básico del cuerpo y sus apetitos. Don Juan ejemplifica la fuerza y el ímpetu del sensualismo independiente de la reflexión. En su constante empeño por seducir a jóvenes hermosas, aspira a satisfacer el deseo en cada momento, a poseer en última instancia la hermosura del mundo. Pone

de manifiesto la plenitud y la salud del hombre romántico, entregado a la búsqueda de aspectos nuevos y originales de la existencia y a afirmar el dominio de la pasión y la autenticidad del sentimiento. Lo característico del estadio estético donjuanesco es, al cabo, la aceptación inmediata del mundo inmanente natural como la única realidad, y la persecución de los premios y satisfacciones que este puede dar.

Es esencial aquí subrayar que Kierkegaard no emite juicios moralistas, sino morales, acerca de la esfera estética. No se escandaliza por el hedonismo, no deplora el ánimo de goce por sí mismo; lo que le preocupa es el efecto de este tipo de vida en la constitución moral de la persona. Sabemos que los primeros años de Kierkegaard como estudiante de teología fueron marcadamente «estéticos», que participaba con asiduidad en la vida social y brillaba con un ingenio wildeano en las fiestas, y que todo ello le acabó produciendo un sentimiento de vacuidad y hastío insoportable. Søren conocía pues el estadio estético, y no se comporta respecto a él como un mojigato. La cuestión es cómo afecta al alma del sujeto este tipo de existencia disipada.

El gran inconveniente del estadio estético es la indefinición. Entregado a la sucesión de momentos diversos, el romántico se olvida de sí mismo, se pierde, no se constituye como sujeto libre y responsable mediante la elección. Queda disperso y distraído, la vida resulta fragmentada y derrochada. Su afirmación de la pasión no supera el nivel de la sensualidad, no asciende al de la moralidad. Y en esta limitación del horizonte vital queda preso en lo inmediato. Regido exclusivamente por los principios del placer y el dolor, el individuo se empeña en la persecución del momento gratificante, sin lograr jamás una permanente satisfacción del deseo. Lo peor del caso es que este afán le hace olvidarse de sí mismo, y pierde su voluntad y determinación.

Los efectos de este afán frustrante y del consiguiente menoscabo de la voluntad tienen intensos efectos psicológicos en el hombre esté-

tico. En primer lugar, el hastío. Y a continuación la duda. Este segundo momento de la esfera estética, que ya no es el de la plenitud representada por Don Juan, se encarna en otra figura legendaria: Fausto. No hay que pensar aquí en el personaje compuesto por Goethe (a quien Kierkegaard recrimina haber desvirtuado el carácter de esta figura legendaria), sino en el mito medieval, que el pensador danés estudió con suma dedicación. El paso de Don Juan a Fausto, del primer al segundo momento del esteticismo, representa la pérdida de la exuberancia y la ingenuidad. Fausto se da cuenta de la inconsistencia de una vida no sometida a examen, reflexiona sobre la inutilidad de tratar de colmar la vida humana a fuerza de emociones y placeres sensuales e inmediatos. Introduce la duda, el examen y el escepticismo. Expresa la insatisfacción con la sensualidad inmediata, pero permanece anclado en una perspectiva negativa porque carece de una fuerza (moral o religiosa) que le impulse hacia otro ámbito existencial. Por eso, a pesar de su profundo escepticismo en cuanto a poder satisfacer los deseos sensuales, e incluso a que el empeño valga la pena, Fausto, carente de cualquier opción alternativa, sigue buscando el momento feliz, ese momento al que pudiera decir: «¡Deténte, eres tan bello!», y por el que estaría dispuesto a vender su alma al diablo.

Fausto permanece en la duda. Hay todavía un tercer momento dentro del estadio estético cerrado en sí mismo, su última derivación. Lo representa un tercer mito medieval, el Judío Errante, y consiste en la desesperación. El Judío Errante vaga por el mundo indefinidamente, sin ninguna esperanza en Dios ni en el hombre. Ha pasado ya por la duda sin resolverla, ha perdido cualquier confianza en la sensualidad inmediata, pero no ha sabido abrir ninguna vía de salida trascendente. Por eso está condenado a arrastrarse por el mundo como un alma en pena. Ya no desea (a diferencia de Don Juan) ni duda (a diferencia de Fausto): ha caído en la melancólica desesperación. Se halla inmerso en

el nihilismo, donde ya no queda nada positivo. La tabla de salvación que evita su hundimiento completo, el clavo ardiendo, es la ironía, un mecanismo de defensa que no contiene ningún aspecto afirmativo, y que lo acaba igualando todo en un desvalor absoluto. Sometido a la acción ácida y disolvente de la ironía, todo queda desprovisto de cualquier valor interno. El estadio estético, iniciado en la exuberancia de Don Juan, ha acabado sumiéndose en la desesperación, el nihilismo y el cinismo.

*Diario de un seductor* (que aunque se suele publicar por separado originalmente forma parte del primer libro del autor, *O lo uno o lo otro*) es uno de los escritos donde mejor se expresan las características de la esfera estética. Johannes el Seductor es un disoluto libertino, trasunto de Don Juan, que experimenta una intensa atracción por una muchacha de dieciséis años, Cordelia, desde que la ve andando por la calle en compañía de su tía y tutora. Astuto e intrigante, Johannes simula representar ante Cordelia a un joven enamorado de ella, y con tal pretexto entra en la casa de la chica, a la que subrepticiamente seduce y después abandona, si bien haciendo creer a Cordelia, con una diabólica habilidad psicológica, que es ella quien interrumpe la relación.

Hay un abismo entre la inmediatez sensual ingenua de una cultura pagana precristiana y una recuperación de esa sensualidad en el seno del cristianismo. En realidad, el cristianismo «introdujo la sensualidad en el mundo», puesto que solo por su aparición se pudo confrontar la sensualidad con el modelo del espíritu, y definirse. Lo que ya no es posible es recuperar impunemente la inmediatez y la ingenuidad precristianas. Don Juan, Johannes, el esteta, está condenado a penar tarde o temprano en su fuero interno.

Johannes no es inmoral, sino que más bien aspira a permanecer en la amoralidad: no se integra en el sistema ético, no asume el criterio del bien y el mal en su esfera de existencia. Su deseo es vivir a fondo

## *La dolce vita*: la melancolía del esteta







En *La dolce vita* (Federico Fellini, 1960) Marcello Mastroianni interpreta al periodista Marcello Rubini, que está echando a perder talento literario y sensibilidad en su abandono a la vida de ocio, lujo y placer de la alta sociedad romana; su identidad se diluye en la multitud de celebraciones absurdas destinadas a llenar un tiempo más que vacío, huero, y en los actos profesionales que cumple solo para mantener su estatus; aguanta esta existencia absurda a fuerza de blindarse con ironía frente a los accesos de melancolía, de igualarlo todo en una intrascendencia nihilista que no consigue acallar una sorda desesperación. En Rubini se combinan la seducción de Don Juan, la duda fáustica y el amargo escepticismo del Judío Errante. El espectador percibe que no se ha rebajado hasta la degradación de sus

compañeros de correrías, que sufre por la disolución de su ser moral y desearía encontrar en su interior alguna fuerza para intentar construir un sentido existencial. En la escena final, al término de una noche de fiesta y borrachera que concluye ya de mañana en la playa de Passo Oscuro, el disoluto y melancólico Marcello ve a una enigmática y hermosa muchacha con la que solo puede comunicarse a medias gestualmente desde la distancia. Ambos se quedan observándose largamente. La mirada pura de la muchacha, intensificada por el contraste con la soñolienta y ya resacosa de Rubini, pone de manifiesto el carácter espiritual del encuentro. Ve en la muchacha la pureza que falta en su vida, la trascendencia, la verdadera gran belleza. De momento todo ello le está vedado al periodista, quien no ha llegado aún al fondo de la desesperación y, por tanto, no ha elegido. El gesto de resignación de Rubini expresa su conciencia de que no está disponible para esta experiencia; es honesto en su melancólica impotencia. La tragedia del estético inteligente y sensible es la percepción de las carencias de su existencia, del vacío insondable que no pueden colmar todos los éxitos profesionales ni todas las conquistas amorosas.

el presente sin otras consideraciones, incluso si este presente se sitúa en el futuro como proyección. Su reflexión no atiende al pasado como arrepentimiento ni al futuro como obligación, dos polos y categorías definidores de la esfera ética. Las categorías operativas en esta esfera son, exclusivamente, el placer y el dolor.

*In vino veritas* también está dedicado al estadio estético. Aunque a veces se publica por separado, forma parte del libro *Estadios en el camino de la vida*, y se inspira en el modelo de *El banquete* platónico: cinco participantes en un ágape pronuncian discursos sobre el amor erótico y las relaciones entre hombres y mujeres, así como sobre el carácter de la mujer. Pero si en *El banquete* se pasa del amor sensual

inicial al trascendente por las Ideas, Kierkegaard retiene a sus personajes en el nivel terrenal y mundano, el de la atracción física y las emociones.

Don Juan, Fausto y el Judío Errante representan el intento humano de construir una personalidad puramente natural, al margen de la moral y la divinidad. Los tres personajes se caracterizan por el orgullo, que les lleva a negar a Dios y a confiar en su propia autosuficiencia. Se trata también de mitos selectos, altivos. También lo es Dorian Gray, el personaje compuesto por Oscar Wilde, que se entrega a la satisfacción del goce intelectual y sensual sin detenerse ante ninguna prohibición moral ni religiosa, y además ilimitadamente, conservando la juventud a lo largo de los años, porque el envejecimiento y la amargura del pecado no se imprimen en su rostro, sino que van desfigurando un retrato suyo al óleo en un lienzo oculto, que termina por adquirir un aspecto monstruoso, que es el del alma de Dorian.

No solo los hombres cultivados y románticos viven en la esfera estética. Kierkegaard cree que la habita la mayoría de la gente, pues esta desea sacar el máximo provecho del momento sin comprometerse ni con el pasado (entendido como culpa y remordimiento) ni con el futuro (entendido como compromiso). Esta permanencia en la fase estética produce una disolución de la personalidad, impide que actúe una fuerza moral unificadora capaz de producir un carácter. Lo afirma en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* el Juez William, portavoz del estadio ético, en su debate con A, representante del estético: si un hombre permaneciera indefinidamente en el estadio estético, «perdería lo más íntimo y sagrado de todo lo que hay en un hombre, el poder unificador de la personalidad, [...] podría estar tan inexplicablemente entretejido en las relaciones de la vida que se extienden mucho más allá de él que casi no pudiera revelarse a sí mismo. Pero quien no puede revelarse a sí mismo no puede amar, y quien no puede amar es el más infeliz de los hombres».

Y remacha: «eres incapaz de amar porque amar significa entregarse uno mismo, y tú no tienes ningún uno mismo que entregar». Este análisis de la disolución moral del esteta es de una gran finura psicológica.

No solo los estetas sofisticados y lúcidos pertenecen a esta esfera de la existencia. Ellos lo hacen de modo explícito y consciente, con el denso poso de amargura e insatisfacción que ello ocasiona. Pero son muchos más los que, irreflexivamente, actúan atendiendo solo a los criterios del placer y del dolor. Kierkegaard sostiene que la mayoría de cristianos no tiene más que una comprensión estética del cristianismo, lo acepta de modo maquinal, sin problematizar ni profundizar su aceptación, y lo usa como un modo práctico de enfrentarse a los momentos críticos de la vida, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte. En este grado superficial de participación, la vivencia no pasa de ser estética. Kierkegaard cree que todos los cristianos están expuestos a la frivolidad superficial de experimentar su religión en el plano estético, es decir, en un plano psicológico determinado por las categorías placer-dolor y en un sentido utilitarista: porque les resulta práctico y cómodo para la vida, aunque no entrañe ningún grado de implicación y compromiso profundos. De ahí la necesidad de mantener un continuo proceso de autoexamen y autocrítica permanente, a fin de someterse a un constante imperativo de exigencia. Como a estas alturas ya sabemos muy bien, según el pensador danés la religión no puede ser algo cómodo y fácil, que se adopte formal y exteriormente por criterios pragmáticos de conveniencia y utilidad, o porque se ha adoptado acríticamente en una transmisión directa desde la familia y la sociedad.

Se puede permanecer en la esfera estética durante toda la vida, incluso cuando el individuo se ha sobrevivido a sí mismo y ha dejado de ser un existente en el sentido fuerte del término (en el sentido de individuo libre y responsable). Solo es necesario moverse por inercia y actuar automáticamente, sin sobresaltos. En cambio, el sujeto que se

ha sumido hasta el estrato más profundo de esta esfera termina por desembocar en una ironía cínica y angustiada insoportable, desde la que es posible dar el salto hacia la esfera ética.

### *Estadio ético: el hombre casado*

Se sale de la esfera estética y se accede a la ética en el momento en que se asumen categorías como arrepentimiento, obligación y compromiso, que reemplazan al deseo de vivir el instante. El tránsito entre los dos estadios no es gradual, no es una transición o evolución natural, sino que se produce por un salto o conversión, en una elección libre que constituye una acción individualizadora. Una vez alcanzada la esfera ética ya no es posible el regreso a la estética, porque el individuo ha perdido por completo la inocencia, la espontaneidad acrítica. A lo sumo, podría reemprender la vida hedonística solo como sujeto inmoral, no amoral como antes. El sujeto, al elegir, se define a sí mismo y cobra una personalidad moral delimitada, emerge de la indefinición dispersa que caracterizaba al estadio estético. Dice el Juez William, principal y casi único portavoz del estadio ético, en *O lo uno o lo otro*:

> Pensar que por un instante se puede mantener en suspenso la propia personalidad, o que hablando en rigor se puede interrumpir y detener el curso de la vida personal, es una ilusión. La personalidad ya está interesada en la elección antes de que uno elija, y cuando se pospone la elección la personalidad elige inconscientemente, o bien la elección la hacen potencias oscuras en su interior. Así que cuando por fin se elige, se descubre (a menos que, como he comentado antes, la personalidad se haya volatilizado por completo) que hay algo que se debe hacer de nuevo, algo que debe ser revocado, y esto es a menudo muy difícil.

El sujeto se elige a sí mismo frente a una ilimitada gama de posibilidades de existencia que, para el estético, pertenecen solo al plano de la imaginación y no se concretan en la realidad de la vida, porque también su interioridad es imaginaria e irreal. El sujeto ético se funda en la decisión comprometida que le define en adelante, y que ha surgido de la experiencia de la desesperación.

Aquí interviene la convicción existencialista de que la elección constituye y libera al ser que la realiza. El individuo elige entre «o lo uno o lo otro», con lo que acepta el compromiso y la individuación. La elección y el yo son recíprocos, se van haciendo mutuamente. La personalidad es un fondo en el que se acumulan las decisiones tomadas con anterioridad. La libertad es la voluntad de acatar las normas que uno mismo se ha impuesto. El existente ético se elige a sí mismo, y no una sola vez, sino que «persiste en esa elección, y en esa elección llega a hacerse manifiesto». El hombre que roba se hace ladrón a sí mismo en el momento de robar (no lo era antes de decidir hacerlo), el hombre que ayuda al prójimo se hace altruista en el momento de decidir libremente prestar esta ayuda.

El Juez William explica: «Mi o lo uno o lo otro no indica en primera instancia la elección entre el bien y el mal, indica la elección por la que se elige el bien y el mal o los excluye». Se trata de una elección que asume una vida regida por las categorías del bien y del mal moral. Se trata, en suma, de la elección de un carácter moral.

Como cabía esperar, Kierkegaard da una definición muy rigurosa de la moralidad: la define por el carácter universal y obligatorio de sus normas. La moral según el Juez William no es un sistema de comportamiento que facilite una vida agradable y conduzca a la felicidad, o que le resulte conveniente a la sociedad porque reporte la mayor felicidad al mayor número de personas. No: la moral consiste en el cumplimiento del deber, en hacer lo que se debe. El Juez se sitúa

así en el ámbito de la ética kantiana, que es lo más exigente que la mente humana haya concebido en el terreno de la filosofía moral. Immanuel Kant plantea una moral autónoma en que la razón dicta normas a la voluntad, y esta las cumple libremente. El hombre tiene, según Kant, una dimensión de libertad donde halla su ser moral, capaz de actuar con independencia respecto a cualquier elemento que no sea ella misma. El deber que la razón autónoma dicta a la voluntad del sujeto se denomina imperativo categórico, y este hay que aplicarlo y cumplirlo necesariamente, sin excepción y a rajatabla, porque no depende de nada externo a la función legisladora de la razón (no busca fines externos). Kant expresa de varios modos el contenido del imperativo categórico: «Obra de tal modo que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal»; «Obra como si, por medio de tus máximas, fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines»; «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solo como un medio». Todas estas formulaciones hacen hincapié en el carácter universal, obligatorio, innegociable y racional de la moral autónoma kantiana. Cumplir el deber que impone la razón es ser moral. No hay que buscar ninguna recompensa, solo atenerse al cumplimiento de la norma racional. Como puede observarse, se trata de una ética marcadamente formal y abstracta: describe la configuración estructural de la acción ética, no su contenido empírico. El Juez William asume en su apología del estadio ético el carácter normativo de la razón universal, bien secundada por la voluntad. La máxima «Haz lo que debes» sintetiza el enfoque taxativo de su filosofía.

La situación vital idónea para la esfera ética es, a decir del Juez, el matrimonio, fruto de la elección y el compromiso y expresión de un deber que es libertad porque se ha asumido voluntariamente. En

el seno del matrimonio, el hombre deja de tratar a la mujer como un simple vehículo para su satisfacción sensual, y ella (según Kierkegaard) alcanza su máxima realización al convertirse en esposa y madre, papeles en los que se cumple su destino personal. El amor conyugal se fundamenta en el deber, dejada ya atrás la fase del enamoramiento, y se refuerza con el tiempo. La convivencia y el proyecto común permiten que las dos personas forjen su carácter recíprocamente. Dice el Juez: «Lo que yo soy por mi mujer, ella lo es por mí, y ninguno de nosotros es algo por sí mismo, sino que ambos somos lo que somos en la unión».

Pero, como se ha advertido repetidamente, es indispensable guardar cierta distancia respecto a lo que sostienen los seudónimos, y no identificarlo automáticamente con las verdaderas opiniones de Kierkegaard. Sabemos que él se negó a contraer matrimonio cuando ya estaba prometido, una renuncia que marcaría a fuego el resto de su existencia. Lo importante, pues, no es el contenido empírico que el Juez da a la esfera ética, sino el hecho de que Kierkegaard la caracterice como vivir no según el deseo sino según las normas morales.

Muchos cristianos consideran que la vida ética es la existencia más elevada a la que puede aspirar el ser humano. Kierkegaard rechaza esta visión. En realidad, percibe que el cumplimiento de la ética puede reportar una cómoda y fácil gratificación, puesto que garantiza la aceptación social, así como el beneplácito del Estado y de la Iglesia. El sujeto puede ser impecable en su actuación moral, cumplir al pie de la letra las normas morales, y no abandonar en ningún momento el nivel mundano, si bien ya no en su vertiente estética sino en la ética. Por eso Kierkegaard afirma que el techo de la existencia no es la esfera ética (él la considera un falso techo), sino la religiosa. La mayoría de cristianos considera que lo contrario del pecado es la virtud; Kierkegaard sostiene en cambio que es la fe: «lo

## *A Clockwork Orange*: reflexión límite sobre la libertad y la ética

El inglés Anthony Burgess publicó en 1962 una gran y célebre novela titulada *A Clockwork Orange*, título que en castellano fue literal y atrozmente traducido como *La naranja mecánica*. Igual de atroz es su contenido, que plantea una reflexión de enorme complejidad ética en cuanto a la relación del individuo con la sociedad. Está situada en un futuro no muy lejano, en el que casi todo el mundo se adapta y conforma pasivamente a la estructura económica, acepta acríticamente un código moral y no plantea problemas a nadie, y menos que a nadie a sí mismo. La gente trabaja, mira la televisión, hace sus compras y tiene su pisito: va tirando. Cuando hay alguna disfunción emocional, recurre a un estupefaciente farmacológico para solucionar el problema y volver a hacer «vida normal». Alex es el cabecilla de una banda de cuatro muchachos que por la noche se entregan a actos ultraviolentos: agreden brutalmente a ancianos, a menesterosos, violan a mujeres, se enfrentan a bandas rivales. Es una desgracia encontrarles, porque pueden perpetrar cualquier vejación y tortura. Los tres seguidores de Alex son lerdos que se drogan, no saben lo que hacen y están supeditados a la maligna voluntad del cabecilla. En Alex hay algo demoníaco, una deliberada resolución de infringir el código moral, una atracción por el mal que tal vez exprese una repulsa de fondo hacia el conformismo de su familia y sociedad. Llega a matar a una anciana, tras lo cual sus tres acólitos le traicionan y es apresado por la policía. Ingresa en la cárcel, donde simula hacerse amigo del capellán y aceptar el mensaje de la Biblia, sin duda para agilitar el proceso de excarcelación; pero a los dos años de estar encarcelado mata a su compañero de celda. La violencia incontenible de Alex le convierte en el sujeto idóneo para experimentar el método Ludovico, un tratamiento de aversión consistente en suministrar drogas nauseabundas y hacer visionar escenas televisivas de fuerte contenido violento; el objetivo es producir un rechazo psicosomático a la violencia.

Se trata, pues, de un tratamiento conductista que busca inducir en el sujeto unas reacciones condicionadas, unos actos reflejos involuntarios que determinen su comportamiento futuro, para que deje de ser un peligro para los demás. Llegamos aquí al punto crítico de la novela, a su meollo filosófico y moral. El capellán es consciente de todo el mal que ha causado Alex, sabe que es una amenaza para la vida de los demás, incluyendo la suya propia. Pero el imperativo cristiano de amar al prójimo le impide negarle la condición y la dignidad humanas, y se rebela ante la aplicación del método Ludovico. Incluso suponiendo que surtiera efecto y permitiera reinsertar a Alex en la sociedad, habría privado al individuo de su más preciado don, la libertad para hacer el bien (o el mal). Este es el mayor don que Dios ha concedido al hombre, y arrebatárselo equivale a matarlo. ¿Es peor mantener a un hombre encarcelado hasta su muerte o matarlo en vida? La reflexión del capellán, que nos retorna a Kierkegaard, es irrebatible desde el punto de vista humanista y cristiano: «La cuestión es si una técnica como esta puede hacer de verdad bueno a un hombre. El bien es algo elegido. Cuando un hombre no puede elegir, deja de ser un hombre. [...] ¿Quiere Dios el bien o la elección del bien? ¿Es un hombre que elige el mal tal vez, en algún sentido, mejor que un hombre a quien se le impone el bien?».

contrario del pecado no es de ningún modo la virtud. Esto resulta más bien un criterio pagano, que se conforma con una medida puramente humana, ignorando lo que es el pecado y que siempre se encuentra ante Dios. No, lo contrario del pecado es la fe; como se dice en la Epístola a los Romanos (14, 23): "Todo lo que no proviene de la fe es pecado". Es una de las definiciones esenciales del cristianismo que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe».[11] Esta afirmación de la preeminencia de la fe sobre la virtud (los hechos)

[11] Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal.*

responde a los principios de la doctrina luterana, como se recordará por lo expuesto en el recuadro «El luteranismo danés».

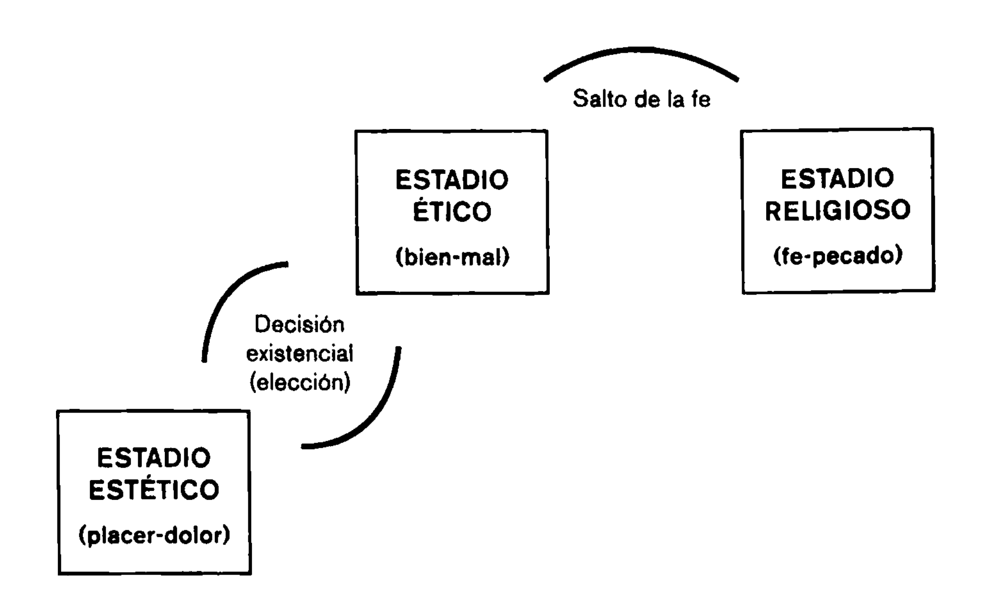
Kierkegaard se distancia del Juez William cuando advierte que en la esfera ética puede perderse fácilmente la individualidad, puesto que cada sujeto se adapta a lo aceptado y refrendado por el grupo. Se origina así un conformismo por adaptación, y se prescinde de la exigencia personal. La ética representa lo universal, lo aceptado unánimamente, lo aceptable para la razón, lo impersonal, lo irrebatible. Tal vez imponga exigencias normativas rigurosas y exija una tenaz perseverancia, pero en el fondo no compromete al ser individual, porque no le obliga a cuestionarse nada (en realidad se lo impide), no requiere definirse y elegir personalmente, no representa situarse al borde del abismo existencial, ni padecer angustia ante la posibilidad de la libertad.

Kierkegaard recriminó a las autoridades eclesiásticas y estatales que se inmiscuyeran e impusieran en la conciencia de las personas, que les impidieran crecer y madurar de modo independiente y en cambio las acomodaran en un adocenado conformismo espiritual. Que les privaran de la posibilidad de elegir. En especial en los escritos críticos aparecidos durante su último año de vida en la publicación *El Momento*, lanzó un ataque demoledor contra el paternalismo de la Iglesia estatal. Sostenía que lo peor de la injerencia era que se interponía el código moral entre el individuo y la divinidad, con lo que resultaba imposible el contacto directo personal apasionado, lo único que podía originar una genuina experiencia religiosa. Según hemos visto, lo que Kierkegaard salva de la esfera estética es precisamente el contacto directo con la experiencia, el apasionamiento irreflexivo, capaz de propiciar la apertura a la divinidad si el individuo se sustrae a la sensualidad y se elige a sí mismo. A diferencia de la mayoría de cristianos nominales, Kierkegaard no tiene ninguna duda en cuanto a la respuesta a la pregunta «¿Quiere Dios el bien o la elección del bien?».

Puesto que uno de los grandes fundamentos del ser humano (y del pensamiento kierkegaardiano) es la libertad, la realización humana tiene que pasar necesariamente por una elección libre y comprometida. De no darse esta elección, no puede haber una comparecencia del hombre ante el absoluto. «Cuando un hombre no puede elegir, deja de ser un hombre». La elección implica por definición el ejercicio de la libertad, y la libertad requiere conocer diversas opciones, alternativas. Quien ha obedecido siempre, quien no se ha equivocado (quien no ha pecado), no puede optar libremente por el bien. La permanencia constante y autocomplacida en el estadio ético conduce a la aniquilación espiritual, a la pérdida de la individualidad. El esteta, por lo menos, trata de ser un individuo, y es al individuo singular al que se dirige el cristianismo; el esteta, como hemos visto, puede llegar a un punto en que se sienta obligado a enfrentarse a la alternativa de o bien permanecer en la desesperación de la inmanencia natural o bien abrazar con humildad la fe en Dios.

No le faltaban a Kierkegaard referentes neotestamentarios para argumentar que es mucho más factible llegar a la esfera religiosa desde la estética que desde la ética. Porque muchas veces Jesús va más allá de la ley para comprender la realidad espiritual. Su defensa de la mujer adúltera es el caso más claro. En Jerusalén el adulterio era considerado, junto a la blasfemia y la idolatría, como un pecado gravísimo según la ley mosaica, y era sancionado con la pena de muerte por lapidación. Las razones de la comunidad a favor de la inviolabilidad del matrimonio eran básicamente las mismas que podría argüir el Juez William, y presuponían el cumplimiento automático de la ley. Dice el Evangelio según San Juan (8, 1-11): «Los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio y le dicen: "Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?". Esto le decían para

tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero, como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: "Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra". E inclinándose de nuevo, escribía en la tierra. Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos, y se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio. Incorporándose, Jesús le dijo: "Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?". Ella respondió: "Nadie, Señor". Jesús le dijo: "Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más"». La mujer tendrá que enfrentarse al arrepentimiento, a la culpa y a la vergüenza, y es posible que a partir de esta experiencia límite pueda pasar a la esfera religiosa de la existencia. En cambio, los fariseos están encerrados en una ética superficial que no puede abrir ningún acceso a la espiritualidad. El grupo de los fariseos representaba el judaísmo oficial, y se tenía por muy respetable. Solía rasgarse las vestiduras para expresar su indignación y escándalo ante hechos «impíos y pecaminosos». El Evangelio según San Mateo los muestra como hipócritas que ostentan una religión formal y superficial: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe! Esto es lo que había que practicar, aunque sin descuidar aquello. ¡Guías ciegos, que coláis el mosquito y os tragáis el camello!» (23, 23-24); «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, pues sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera parecen bonitos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia! Así también vosotros, por fuera aparecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad» (23, 27-28). Esta es la postura de Kierkegaard frente a la religión oficial, y de este tenor será su ataque final a la Iglesia del Estado danés. Y esta es su actitud respecto a la posibilidad espiritual del pecado, y la imposibilidad de la Ley. También se definen aquí las carencias y las limitaciones de la esfera ética. No solo la hipocresía, sino,




aun cuando no la haya, la ausencia de individualidad, de interioridad, de angustia, libertad y elección.

Desde la perspectiva de Kierkegaard, considerar esta esfera ética como culminación de lo humano equivale a encerrar al hombre en una dimensión exclusivamente inmanente y natural, la misma al cabo que la del estadio estético. No es con la comunidad con lo que el individuo debe tener una relación esencial, ni siquiera cuando la comunidad, a través de la Iglesia, le dicta cómo relacionarse con Dios. Sabemos que la finalidad de la obra kierkegaardiana es situar al individuo concreto y particular ante el Dios trascendente (y sin embargo personal), y en este anhelado contacto directo el grupo no puede representar más que un estorbo, un obstáculo. No se accede a lo absoluto mediante la observancia de las normas, porque esta observancia puede reportar tranquilidad de ánimo y hasta complacencia con uno mismo, pero no la inquietud y el desasosiego que permite avanzar y ahondar en la fe. De nuevo se percibe aquí el fondo luterano de la fe kierkegaardiana.

A partir de su propia existencia vital, más que de consideraciones teóricas, Kierkegaard siente que la verdadera alternativa está entre la existencia estética y la existencia religiosa, que la fase ética es una endeble transición entre los dos términos fuertes. Al fin y al cabo, sabemos que sintió la atracción de la existencia estética y de la religiosa, mientras que rechazó la ascendencia del estadio ético, donde habría ingresado de haberse casado y haber ejercido como pastor. No cree, a diferencia de Kant, que la moralidad pueda bastarse y sostenerse a sí misma. Según su parecer, si un hombre lleva una vida estrictamente moral y experimenta sinceramente la exigencia ética en su interioridad subjetiva, participa ya en el estadio religioso aunque no lo sepa o admita, porque la ética está integrada en la religiosidad. También puede ser (y en efecto es lo más frecuente) que un discurso sobre la moralidad estricta sea en el fondo huero y esté desprovisto de contenido real, como sucede con los fariseos, en cuyo caso pertenece a la esfera estética. El pensador danés no acepta, pues, que exista una verdadera moralidad secular. Esta supuesta ética autónoma es según él, a lo sumo, una breve y reducida *no man's land*, literalmente «una tierra para ningún hombre». No existe una verdadera esfera ética completamente independiente. La elección básica, lo uno o lo otro decisivo, se da pues entre el modo de existencia estético y el religioso.

# El estadio religioso

## *Temor y temblor*

En el pensamiento de Kierkegaard, el salto de la fe, que significa la entrada en la esfera religiosa, es la forma más elevada de individuación. Este salto cualitativo, este «salto cuántico», como lo llamaría un físico, conducente a otra dimensión, es según el pensador danés el punto culminante de una existencia humana. Es la experiencia a cuya descripción se ha orientado toda su obra anterior.

Hay vivencias límite que solo pueden experimentarse interiormente, que son demasiado vastas o intensas o subjetivas para poder transmitirlas o recibirlas mediante el lenguaje. Kierkegaard es consciente de este hecho. Sabe que la filosofía y la literatura solo pueden acompañar al lector hasta un cierto límite, y que como dice su compatriota Hamlet, «el resto es silencio». Algunos pensadores lúcidos han percibido la limitada capacidad comunicativa del lenguaje y de las ideas. Schopenhauer deja en suspenso la descripción del momento en que la conciencia llega a transformar la esencia más íntima del mundo en representación. En un aforismo demasiado citado, y sin

embargo exacto para este momento, Ludwig Wittgenstein señala con precisión el límite de la acción comunicativa y el inicio del misticismo: «De lo que no se puede hablar, hay que callar». Podemos seguir la experiencia religiosa de Kierkegaard hasta el punto en que las palabras dejan de significar algo comprensible. De ahí en adelante ya es todo misterio incomunicable por vía conceptual. La fe es irracional, empieza justamente donde termina el pensamiento.

Kierkegaard ha descrito memorablemente el paso de la esfera ética a la religiosa, un acontecimiento extraordinario, en *Temor y temblor*, publicado en 1843 y firmado con el seudónimo Johannes de Silentio. Se trata de una prolongada meditación acerca del sacrificio de Isaac por Abraham. En el relato veterotestamentario, el patriarca Abraham recibe la orden divina de sacrificar a su único hijo, Isaac, que es lo que más ama:

> Sucedió que Dios tentó a Abraham y le dijo: «¡Abraham, Abraham!». Él respondió: «Heme aquí». Díjole: «Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécele allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga».[12]

Esta orden absurda y brutal, además de destrozar los sentimientos del padre, viola el principio ético que prohíbe los sacrificios humanos. Más aún: insta a infringir el deber supremo de cuidar a los hijos. De repente, en el instante, Abraham tiene que decidir si cumple un código extraño que se le plantea como superior al ético. Esta orden no es universal y general, como lo son las normas morales, sino que se le da a él personalmente, pues Abraham oye su nombre. Es un mandato dirigido a una persona particular, concreta, individual, un mensaje

[12] Génesis, 22, 1-2.

subjetivo desde el instante en que Abraham lo oye en su interior. Este mismo mandato formulado exteriormente, objetivamente, sería absurdidad, sinrazón, locura.

Enfrentado a Dios en su soledad, Abraham carece de los asideros de la razón universal. Desde un punto de vista exterior y objetivo, ha perdido el juicio, «oye voces». El patriarca no puede dar cuenta de su situación, comunicar a otros qué ha experimentado, porque le tomarían por loco. No puede hablar porque nada de lo que pueda decir será entendido. Se le ha situado más allá del bien y del mal, se le ha apartado por completo de los hombres. Súbitamente arrancado de la esfera ética por esta orden atroz e inhumana, Abraham se encuentra por encima de lo general; se cumple así la paradoja de que «el individuo singular esté por encima de lo universal y se encuentre en relación absoluta con lo absoluto».[13]

Abraham experimenta la angustia de la posibilidad. Le corroen las dudas: es posible que la orden no sea realmente divina, que resulte un engaño maligno. Esta situación es extremadamente dolorosa, y siente el impulso de regresar a la esfera ética de la razón universal, donde resulta fácil determinar qué se debe hacer. Pero absurdamente se pone en marcha, y al cabo de tres días de viaje con dos mozos e Isaac, asciende a solas con su primogénito al monte que Dios le señala para ejecutar el sacrificio.

Kierkegaard revela en *Temor y temblor* la agonía y la angustia de Abraham mientras es presa de la duda y las contradicciones, y como afirma contra todos los obstáculos emocionales, psicológicos y éticos la determinación de cumplir la orden que en su corazón siente que Dios le ha dado a él como individuo aislado.

---

[13] Kierkegaard, S., *Temor y temblor.*

Caravaggio, *El sacrificio de Isaac* (1603), óleo sobre lienzo. Caravaggio fue un revolucionario de la pintura porque plasmó las escenas y los personajes bíblicos con el realismo que percibía en el texto sagrado, sin fáciles idealismos; para ello tomaba como modelos a personas humildes de la calle. El realismo con que pinta el instante culminante en que el ángel de Dios detiene la mano de Abraham abre, en su intenso carácter físico, la reflexión sobre el significado de este abismal episodio.



En el último momento, cuando Abraham ha superado ya en su interior la vertiginosa prueba de la fe incondicional, el Ángel de Dios detiene su mano ejecutora. Un cordero ocupará el lugar de Isaac en el sacrificio. Abraham, «el padre de la fe», experimenta en esta prueba inclemente una completa transformación interior. Desciende del monte convertido en otro hombre.

Kierkegaard define la acción de Abraham como una «suspensión teleológica de lo ético», no como una salida definitiva. La palabra griega *telos* significa «finalidad» o «propósito», con lo que la expresión implica que lo ético queda puesto entre paréntesis, inoperativo, durante el período en que rige una finalidad superior. Abraham ha prescindido de lo ético mientras se ha propuesto realizar el sacrificio. El descenso del monte equivale al retorno a la esfera ética. Pero el reingreso se produce después de una transformación esencial de la conciencia. Abraham sabe ahora lo que antes ignoraba: que hay excepciones a las normas morales, las cuales dejan de ser universales en el sentido de obligatorias en todo momento y para todos. El cumplimiento de estas pasa a fundamentarse en una lealtad superior.

El relato bíblico muestra la oposición entre la esfera ética y la religiosa en un caso singular que impide la conciliación: «La conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no sería el hombre que es».[14] Kierkegaard ha elegido uno de los casos más extremos de toda la Biblia para expresar su convicción de que hay una esfera superior a la ética para la que no son válidas las categorías terrenales de placer y dolor o bien y mal; los principios determinantes son en ella la fe y el pecado. En el capítulo anterior se ha citado la afirmación del danés de que lo contrario del pecado no es la virtud (en este caso la esfera superior sería la ética) sino la fe. La «suspensión teleológica de lo ético» obliga a trascender el cumplimiento de las normas por la obligación contraída con una instancia más alta. Kierkegaard afirma que si un individuo siente en su interior el llamamiento divino de obrar de un modo determinado, por incomprensible que resulte, el acatamiento de la fe deberá pasar por encima de todas las resistencias puestas por la razón, la comunidad, la psicología y los sentimientos. La fe obra y requiere una transformación interior del individuo, que pasa a experimentar el conjunto de su vida de un modo distinto y nuevo.

Muchos estudiosos han detectado una clave autobiográfica en *Temor y temblor*. Interpretan que Kierkegaard no solo se refiere al sacrificio de Isaac, sino, veladamente, por comunicación indirecta, al sacrificio de su amor por Regine y del matrimonio, en aras de la vocación de servir a la divinidad mediante la escritura.

Según esta interpretación, también Søren, el hombre, sacrificó en el altar lo que más amaba. Hay quien interpreta incluso que el men-

[14] *Ibid.*

saje cifrado se dirigía a Regine en persona. En este caso, lo que Søren habría tratado de conseguir es que Regine diera con él el salto abismal de la fe, o como mínimo que comprendiera qué estaba haciendo él. Tal vez tratara de crear una relación nueva que incluyera la dimensión religiosa y no estuviera circunscrita a la mera esfera ética que el Juez William asigna al matrimonio. La cuestión no es secundaria. En el saber vital de Kierkegaard, la verdad subjetiva puesta al servicio de la elección del modo de existencia solo admite una comunicación compleja e indirecta. Søren daba la mayor importancia al hecho de casarse, pues determinaría el tipo de vida que llevaría en adelante, el tipo de persona que él sería. Es posible que, después del oprobio y la ignominia de la ruptura, incomprensible para la razón e inaceptable para las convenciones sociales, Søren deseara recuperar la relación en otro nivel, en un registro nuevo. Que deseara ingresar en el matrimonio (y por tanto en la sociedad) después de experimentar él y su mujer una profunda transformación interior a raíz de la pérdida en el plano del sentimiento natural y ético y la posterior recuperación (o repetición) en el plano religioso. Como Abraham al descender del monte.

## Los dos momentos de la experiencia religiosa

Hay según Kierkegaard dos vertientes en la vivencia religiosa. El danés describe en diversos fragmentos dos momentos distintos, tanto que algunos comentaristas entienden que en realidad plantea cuatro esferas de existencia en lugar de las tres que suelen asignársele. La diferencia entre ambos es la que distingue la actividad esforzada y la receptividad entregada.

El primer momento es sobre todo voluntarista. El individuo que ha transitado por los estadios estético y ético y ha experimentado per-

sonalmente, existencialmente, la insuficiencia y la insatisfacción de ambas posibilidades vitales, puede acabar abriéndose de modo voluntario a la trascendencia al aceptar el ejemplo de Jesucristo como modelo de imitación para alcanzar una humanidad plena. Convencido, el individuo prescinde de lo temporal y acepta lo eterno como lo más valioso. Ha seguido una evolución personal de exigencia máxima que le ha salvado del conformismo y el estancamiento espiritual. No ha dado por bueno lo que los demás –la familia, la sociedad, el poder político y eclesiástico– le presentaban como aspiraciones y objetivos de la vida, se ha sometido a un rigor tenaz en el desarrollo y ahondamiento de su autenticidad individual.

En este proceso, como mínimo en el plano de la conciencia, todo se lo debe a sí mismo y a su perseverancia. Se ha movido en una dimensión humana comprensible para la razón, para una razón que sea capaz de abarcar el sentimiento de la grandeza personal.

Hay un segundo momento que es superior al de la inmanencia natural. En este sobreviene lo absurdo, lo paradódico, lo inasumible para la razón. Es el momento específico de la fe cristiana. Jorge Luis Borges ha escrito bellamente: «Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que un hombre sabe para siempre quién es». Este momento para siempre es según Kierkegaard el instante en que un individuo decide si acepta o rechaza por completo, a todo o nada, la paradoja de que un Dios eterno ha entrado en el tiempo histórico para redimir al hombre. Que Jesucristo fuera al mismo tiempo Dios y hombre constituye la paradoja absoluta, incomprensible para la razón e indeterminable por cualquier investigación histórica. Y suponiendo que pudiera alcanzarse cierto grado de certeza por cualquiera de estos dos medios, sería por completo irrelevante, porque constituiría un saber entre otros. Lo decisivo es alcanzar la verdad subjetiva mediante la fe, que propicie una transformación de la vida y de la persona.

La aceptación no puede basarse, como sabemos, en ninguna garantía o prueba. Vista desde fuera, objetivamente, esta afirmación es insostenible, absurda. La aceptación entraña un riesgo enorme, porque concierne a una verdad que no es solo intelectual (un *creer que*) sino existencial (un *creer en*) acerca de algo que puede ser un error o un engaño. En el momento para siempre de la decisión, el hombre tiene dos opciones, y solo dos: aceptar totalmente o rechazar de plano la paradoja de la fe cristiana, la encarnación. Kierkegaard nos dice que en este instante, si no opta por el rechazo, el ser humano descubre su enorme vulnerabilidad, su insuficiencia, no puede por menos que abandonar su orgullo y su razón. Ya no le sirven la voluntad y el esfuerzo que le han permitido avanzar en el primer tramo de la religiosidad. Solo puede esperar que la divinidad conceda la gracia a su ser individual, y para ser merecedor de esta gracia tiene que aceptarla mediante la fe.

## El caballero de la fe

La relación subjetiva con Dios obliga a enfilar un angosto y arduo camino de soledad. Se prescinde de toda garantía, de toda certeza, de cualquier compañía y aceptación humanas. Kierkegaard llama «caballero de la fe» al ser humano que asume su vivencia subjetiva y solitaria de la espiritualidad, que lo sacrifica todo por situar a Dios en el centro de su existencia. Sus únicas fuerzas son la pasión y la convicción interior. Una de las obras postreras de Kierkegaard expresa en su título la determinación del creyente: *La pureza de corazón es desear una sola cosa*. Este libro devocional lleva por dedicatoria «A ese individuo solitario».

El caballero de la fe no se distingue por ningún rasgo exterior. En vano se tratará de identificarle por determinaciones objetivas como la

edad, el sexo, la condición social, la riqueza o el grado de formación. No está obligado a cumplir ningún acto visible, ningún rito ni ceremonia. Ni siquiera debe adoptar un modo de vida exterior concreto, no tiene por qué ser un ermitaño, menos aún flagelarse o imponerse prohibiciones concretas o renunciar a lo que tiene. Lo que cuenta es la supeditación de lo mundano a lo espiritual, supeditar lo temporal a lo eterno, adoptar el punto de vista adecuado. Toda su vivencia es interior y subjetiva. Tiende al silencio acerca de su secreto porque sabe que es incomunicable mediante palabras. No se preocupa por la aprobación de los demás, ni ambiciona éxito alguno. Vive su relación con Dios en el secreto de su intimidad, y no acepta criterios objetivos para evaluar la pureza de su corazón. Solo la relación cotidiana con lo absoluto experimentada en el fuero interno y subjetivo puede dar cuenta de la autenticidad de esta relación.

El caballero de la fe alcanza la paz y la convicción al cabo de una rigurosa trayectoria marcada por el esfuerzo y el tesón. Ha sobrellevado el sufrimiento en silencio. Ha padecido con entereza el dolor propiamente humano, el que experimenta toda persona, el físico, el psicológico y el moral. Pero como el pensamiento kierkegaardiano implica no solo la admiración sino la imitación de Cristo, el caballero de la fe ha sentido también la humillación y el desprecio públicos que recayeron en su modelo.

El exigente proceso de individuación, de devenir un ser humano auténtico más allá del puro naturalismo, el acto de trascender con el impulso de la creencia subjetiva y apasionada el mero ámbito de lo dado, abre la experiencia que Kierkegaard considera suprema y definitiva: llegar a ser un individuo singular que mantiene una relación directa con Dios.

# Significación de Kierkegaard

## Kierkegaard en la filmoteca

En una de las filmotecas de la península Ibérica se proyectó hacia el año 2000 la película *Ordet (La palabra)* (1955), del realizador danés Carl Theodor Dreyer. El protagonista del filme, Johannes, se sume en una enajenación religiosa a raíz de su intensa lectura de Kierkegaard. Literalmente, cree que es Jesucristo. Ha llevado hasta las últimas consecuencias la máxima de que no hay que admirar a Jesús, sino imitarlo, y ha terminado por identificarse con él. En medio de una terrible crisis familiar, extiende su fe a sus parientes y obra un milagro final inaceptable para el entendimiento racional. Impregnada de espiritualidad y misticismo, rodada en un blanco y negro austero y de una sobria belleza, con una captación intimista de los rostros, *Ordet* es una de las cimas absolutas en la historia del arte cinematográfico.

Pues bien, durante aquella proyección, en el momento en que se explica que Johannes quedó transformado en su interior por la lectura de Kierkegaard, incomprensiblemente una parte no despreciable de la sala rió. No es que prorrumpiera en una carcajada explosiva, sino que

más bien liberó una de aquellas risitas suficientes de *connoisseur*, de quien está enterado de algo que no es del dominio público. Puesto que la escena no se prestaba en absoluto a una interpretación jocosa, hubo que investigar la causa de aquella hilaridad sorprendente. Al cabo de unos días surgió la respuesta: un dúo de humoristas había montado un gag en torno al pensador danés, y el número había hecho fortuna.

La pregunta que se plantea de inmediato es por qué Kierkegaard hace reír, y no por su inteligente uso del humor. Visto el gag, se llega a la conclusión de que la mofa no es a costa de él, sino de la pedantería sofisticada de algunos de sus supuestos lectores. Se pone de manifiesto que en mucha cita del pensador danés hay una voluntad de hacerse el interesante y el profundo (en la divertida comedia *Bananas*, Woody Allen menciona al danés precisamente para mostrarse como un ser sublime y sensible ante una atractiva joven a la que desea seducir). Y se llega a una rápida conclusión: seguramente, Kierkegaard es junto con Schopenhauer y Nietzsche el pensador que más ha penetrado en las capas populares de la cultura, si bien a costa de convertirse en un cromo o caricatura de sí mismo. Schopenhauer es citado solo como el pensador del pesimismo absoluto, al margen de cualquier conocimiento de su profunda doctrina metafísica; Kierkegaard pasa por ser solo el pensador de la angustia y de la desesperación. Quizás convenga, pues, deshacer algunos de los malentendidos más extendidos sobre Kierkegaard.

## Malentendidos acerca de Kierkegaard

En primer lugar, muchos suelen identificarlo con un pesimismo equiparable al schopenhaueriano, con una desesperanza indiscutible acerca de la naturaleza humana y una atracción irresistible hacia los

aspectos más tenebrosos de la espiritualidad. Con una tristeza ensimismada nórdica que sería lo opuesto al espontáneo y expansivo carácter mediterráneo. Algo de cierto hay en esta percepción, que sin embargo se queda corta. Es cierto, como hemos visto, que la angustia y la desesperación desempeñan esenciales funciones de acicates en su filosofía, donde no hay lugar para la celebración de la existencia natural. Es cierto que la existencia humana se problematiza mucho, en ocasiones hasta el extremo. Pero asimismo es cierto, según se ha visto también, que estos procesos dolorosos muestran una salida hacia lo que el autor entiende por culminación de la vida, un estadio espiritual luminoso y de plenitud. El esforzado viaje por el bosque penumbroso conduce al claro central iluminado.

A muchos les parece que Kierkegaard, centrado en complejas cuestiones existenciales y teológicas, es un autor de lectura ardua y hasta aburrida. Es cierto que algunas de sus obras tienen una (muy estimulante) densidad filosófica que las invalida como posibles lecturas de recreo: *Migajas filosóficas*, *El concepto de la angustia* y *Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas* no pueden ser consideradas, bajo ningún concepto, libros amenos y accesibles (sí, en cambio, gratificantes, porque recompensan con creces el esfuerzo de la lectura). La parte final de su producción interesará solo a lectores con intereses espirituales y religiosos, y a lectores que deseen saber cómo vive un alma libre la espiritualidad y la religiosidad. Pero aquí conviene subrayar también la alta calidad literaria de sus obras, que constituyen, junto con todo lo demás, intensas experiencias estéticas. *Diario de un seductor*, *Temor y temblor*, *In vino veritas* y varios libros más son grandes obras literarias. Se ha indicado además en el presente libro que en muchos momentos Kierkegaard es divertido y humorístico. De hecho, entre los filósofos principales es el que mejor y más abundante uso ha hecho del humor.

Hay quien considera que su insistencia en una religión personal y subjetiva hace incompatible su pensamiento con el cristianismo. Desde luego, Kierkegaard lleva al extremo el principio luterano de la relación personal e íntima con la divinidad, al margen de la mediación eclesiástica. El aspecto comunitario de la religión no es algo que el danés tienda a subrayar en modo alguno. En algunos pasajes de sus libros, la vivencia íntima del cristianismo se acerca mucho al misticismo incomunicable. Pero *Las obras del amor* y otros discursos hacen hincapié en la vertiente ética del cristianismo, inciden en la relación de amor que el cristiano puede y debe tener con el prójimo.

Este punto merece un poco de elaboración. Venimos de un tiempo en que se ha tratado de extender la conciencia sobre los problemas del mundo natural y social a capas extensas de la población. Lo que se ha comprendido después de varias campañas informativas acerca de graves y delicadas cuestiones es precisamente que, para transformar la conciencia personal, no basta con exponer informaciones objetivas, con cifras y hechos. Si se le muestra a alguien un documental repleto de imágenes terribles sobre algún desastre humano o medioambiental que requiera de modo apremiante medidas contundentes, lo más probable es que le afecte y que le dedique cierta reflexión durante el mismo día y quizás los siguientes, pero las obligaciones cotidianas y también cierto mecanismo de autodefensa psicológica evitará que la información haga una mella excesiva en el ánimo del espectador. Para que una persona modifique su acción en el mundo, necesita limpiar su interior de muchas toxinas con forma de egoísmo, conformismo e indiferencia. Kierkegaard tenía muy claro hace un siglo y medio lo que la sociedad contemporánea ha descubierto mediante la práctica: el espacio original de transformación es el interior, la acción no puede prescindir de la experiencia íntima si se pretende que sea sostenida y significativa. No es, desde luego, el pensamiento kierkegaardiano un

ideario de vocación tan explícitamente performativa y práctica como el marxismo. Pero la polémica final del pensador escandinavo encaminada a transformar la Iglesia para producir en un segundo momento una transformación de la realidad social no puede ser desconocida para nadie que haya prestado alguna atención a sus escritos.

Otro equívoco habitual es concluir, a partir de su afirmación de la fe subjetiva y del riesgo en la aceptación de una revelación paradójica y absurda para la razón, que Kierkegaard es irracionalista. Podría incluso acusársele de que legitime cualquier exceso con la justificación universal de la pasión subjetiva. Sin embargo, hemos visto que el pensador danés interpone ciertas salvaguardas para frenar esta deriva: la identificación entre pensamiento y existencia obliga al individuo a cuidar de sus ideas y acciones para mantener la salud de su alma, y la obligación de responder ante lo absoluto por esas ideas y acciones impide incurrir en arbitrariedades impunes. Por añadidura, hemos visto también que Kierkegaard es uno de aquellos filósofos que definen con nitidez el ámbito legítimo de la razón. Nadie mínimamente informado acusaría de irracionalismo a Immanuel Kant, quien escribe en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe» (en el sentido de limitar las pretensiones del conocimiento conceptual). Lo mismo hace Kierkegaard, si bien hay que admitir que potencia mucho el aspecto pasional de la fe.

Todos estos equívocos acerca de Kierkegaard (y algunos más que todavía podríamos mencionar) son en parte debidos al deficiente conocimiento de su obra, a que muchos hablan de oídas de ella, sin haberla leído bien. Pero también son debidos en parte al propio autor. Hemos destacado la «comunicación indirecta» de sus obras seudónimas, las cuales dejan deliberadamente un amplio margen de ambigüedad e indefinición para la participación activa del lector, obligado

a contribuir a la creación de un sentido que no se le ofrece como un producto acabado. Por eso resulta tan enriquecedora y estimulante la mejor crítica que se ha escrito sobre la obra del danés. Es obligado aquí citar algunos de los mejores estudios de conjunto que ha recibido esta obra (véase apéndice «Obras principales»).

## Posteridad y vigencia de Kierkegaard

El siglo XIX, que venía de la entronización de la razón ilustrada, experimentó las sucesivas oleadas del positivismo científico y el darwinismo biológico, y aún tenía que sufrir la pérdida de confianza que le causaría la «escuela de la sospecha»: Marx en cuanto a la civilización, Freud en cuanto a la conciencia individual, Nietzsche en cuanto a los valores. Por si quedaba alguna piedra sobre piedra, la posmodernidad del siglo XX se ocupó de acabar de reducir las creencias a escombros, de modo que el panorama quedó reducido a un devastado paisaje después de la batalla. Kierkegaard y Nietzsche, inteligencias clarividentes, fueron contundentes al levantar acta en un momento temprano de este profundo movimiento de pérdida de confianza. Nietzsche animó a sus contemporáneos a aceptar que la religión había dejado de tener una presencia real en su interior, y les instó a hacer borrón y cuenta nueva en pos de algún otro sistema de valores bueno para la vida. Kierkegaard coincidió con el diagnóstico del alemán, pero se propuso en cambio hacer renacer el sentimiento cristiano en el corazón de las gentes, si bien un cristianismo de tal intensidad que parecía una religión distinta de la oficial. Ambos emprendieron una resuelta actividad literaria para transformar una realidad que no les gustaba a partir de unos principios de máxima exigencia. No parece que lograran implantar plenamente los cambios que deseaban.

El siglo xx fue filosóficamente nietzscheano en el sentido de que se atrevió a admitir que había perdido sus convicciones, no en el de que lograra construir nuevos valores sólidos. Kierkegaard, que se consideraba ante todo un escritor religioso, tuvo una repercusión que tal vez él no habría previsto. Fueron los pensadores existencialistas, muchos de ellos ateos, emergidos de una de las noches más oscuras de la civilización occidental, los que encontraron en los escritos de Kierkegaard materiales para la reconstrucción de una cultura. Estos pensadores no creyeron que la Segunda Guerra Mundial, los campos de trabajo, concentración y exterminio, la solución final y (por último, pero no menos importante) la indiferencia de la población no afectada hubieran sido, como solía decirse, algo irracional; precisamente había sido todo demasiado racional. Detrás de las soflamas sobreexcitadas de líderes histriónicos había una planificación muy bien pensada, primero en Alemania para «salir de la crisis», después en los países que se sumaron al bando nacionalsocialista. La razón sin sentimiento había causado aquella carnicería universal, que no dejaba de tener su lógica y su explicación económica y geopolítica. Como dejara escrito Goya en un grabado, «el sueño de la razón produce monstruos».

Al salir de aquella experiencia atroz y observar el completo fracaso de la civilización racionalista, algunos pensadores comprendieron que la construcción de una cultura a partir de los escombros no podía hacerse con los mismos materiales que habían terminado por llevar a aquello. Hallaron en el ideario existencialmente comprometido kierkegaardiano la posibilidad de un pensamiento arraigado en la vida que respondiera de las acciones que desencadenaba. Esto era lo básico, lo fundamental. Después de las enormes abstracciones que se habían demostrado capaces de justificarlo todo, se necesitaba una filosofía personal, existencial. Incluso pensadores de signo ateo encontraron en la obra de este escritor religioso una poderosa inspiración para llevar a cabo su tarea.

Los principales exponentes de esta corriente existencialista dialogaron larga y profundamente con el danés. J.-P. Sartre, el abanderado del movimiento, no reconoció la deuda en la medida en que existía y tendió a minimizar el contenido religioso de sus escritos. Karl Jaspers leyó a Kierkegaard cuando trabajaba en un hospital psiquiátrico y comprendió gracias a él que lo que de costumbre se denominaba «enfermedad mental» era a veces en realidad una intensa «crisis existencial». Albert Camus, ateo y humanísimo, estableció en más de una ocasión un debate antagónico con Kierkegaard, un combate noble y esclarecedor, porque muestra con claridad el contraste entre la aspiración a la realización espiritual y el duro enfrentamiento con el absurdo. Más de un especialista en la obra de Martin Heidegger admite la manifiesta huella que dejó en ella el filósofo escandinavo. En el ámbito hispano, el introductor de Kierkegaard fue Miguel de Unamuno, que aprendió danés para poder leer al que llamaba «hermano». Y en efecto es muy perceptible la profunda afinidad espiritual que hay entre ambos en cuestiones tanto de existencia humana concreta como de relación con la trascendencia. Para percibirla solo hay que leer el *Diario íntimo* unamuniano, y novelas como *Niebla* y *San Manuel Bueno, mártir*.

En las últimas décadas, en el ámbito académico inglés y norteamericano, el estudio se ha centrado en el aspecto literario de la escritura kierkegaardiana, a la que se han aplicado los criterios deconstruccionistas importados de la universidad parisina. La idea de la «muerte del autor» no podía encontrar mejor argumento que la proliferación de perspectivas y voces en los seudónimos de Kierkegaard. Para ser sinceros, digamos aquí que al lector interesado en contenidos existenciales y espirituales hará mejor en remitirse a la recepción descrita en el párrafo anterior que a esta línea deconstruccionista.

Fuera del ámbito universitario, la recepción de Kierkegaard es (y no podía ser de otro modo) individual y subjetiva. Cada lector se cons-

truye su propio Kierkegaard a partir de un contacto personal, existencial, con el pensador danés. La riqueza de significaciones potenciales que encierra su obra augura un largo y estimulante porvenir interpretativo.

truye su propio Kierkegaard a partir de un contacto personal, existencial, con el pensador danés. La riqueza de significaciones potenciales que encierra su obra augura un largo y estimulante porvenir interpretativo.

# APÉNDICES

## OBRAS PRINCIPALES

Por fortuna, el lector en lengua castellana dispone de muy buenas traducciones para acceder a las obras de Kierkegaard. Es obligado destacar la magnífica labor, tanto en el rigor filológico como en el trabajo literario, de traductores como Darío González, Begonya Sáez Tajafuerce, Demetrio Gutiérrez y Rafael Larrañeta, que han hecho accesibles textos escritos en una lengua muy alejada de las romances.

Kierkegaard escribió con intensidad y tiene una obra abundante a pesar de su temprana muerte a los cuarenta y dos años. Casi toda es de interés, pero puestos a recomendar unos pocos libros tanto por su fuerza como por representar los diversos registros del autor, citemos:

*O lo uno o lo otro* (1843): conjunto de textos bastante heterogéneos (relativos al arte y la música –*Don Giovanni* de Mozart–, a la tragedia griega, a la reflexión moral) que contrapone las esferas estética y ética de existencia. Contiene el celebre «Diario de un seductor», que muestra la interioridad del esteta reflexivo.

*La repetición* (1843): Combinación de fino análisis psicológico por parte de un «esteta» perspicaz y de expresión de una honda crisis religiosa por parte de un joven apasionado, es una manifestación directa del paso de un estadio de existencia a otro.

*Temor y temblor* (1843): Meditación sobre el significado espiritual del interrumpido sacrificio de Isaac por su padre Abraham. Muestra la insuficiencia del estadio ético, abierto a la esfera religiosa. Una lectura apasionante.

*El concepto de la angustia* (1844): Tratado filosófico que vincula la existencia humana y el sufrimiento por la conciencia del pecado con la posibilidad de la libertad moral.

*Discursos edificantes* (1844 y años posteriores): Son los sermones de Kierkegaard, y muestran por tanto su vertiente más explícita de escritor religioso. Se centran en cuestiones plenamente cristianas como la relación con Dios, la vivencia personal de la fe y meditaciones sobre diversos pasajes de la Biblia.

*Las obras del amor* (1847): Prolongado «discurso edificante» centrado en la fenomenología de las diversas formas del amor cristiano. Es la obra más claramente ético-religiosa del autor.

Habrá que estar pendientes de que los mencionados editores y traductores, o bien otros que estén a su altura, sigan ofreciéndonos buenas versiones directas de algunas de las obras kierkegaardianas que todavía faltan en castellano.

La bibliografía secundaria es abundante, y hay que ser selectivo en su comentario. Una muy recomendable introducción, breve, concisa y esencial, es *Kierkegaard*, de Peter Vardy. Más extenso y general es el espléndido *El pensamiento de Kierkegaard*, de James Collins. Nelly Viallaneix (*Kierkegaard. El único ante Dios*) se centra en la relación del pensador con la divinidad, sobre todo a partir de sus escritos más personales. Rafael Larrañeta examina con mucho conocimiento el concepto de verdad subjetiva en relación con el amor en *La interioridad apasionada*. La repercusión de los escritos kierkegaardianos en filósofos de signo existencialista (Sartre, Jaspers, Marcel...) está analizada por ellos mismos en el volumen colectivo *Kierkegaard vivo: Una reconsideración*.

Algunas obras sitúan a Kierkegaard en el contexto de las filosofías de la existencia. Son muy recomendables: Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*, y Leon Chestov, *Kierkegaard y la filosofía existencial*.

Muchos otros libros no traducidos al castellano han influido en la interpretación que se ha dado en este. No es cuestión aquí de citarlos todos, pero por su peso específico es obligado mencionar: Arnold B. Come, *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self* y *Kierkegaard as Theologian: Recovering My Self*, y Alastair Hannay, *Kierkegaard*. Las biografías que han propocionado la información sobre la vida del danés son las escritas por Walter Lowrie y Josiah Thompson, ambas tituladas con el nombre del pensador.

# CRONOLOGÍA

**Vida y obra de Kierkegaard**

**1813.** Nace Søren Aabaye Kierkegaard, en Copenhague, el 5 de mayo.

**Historia, pensamiento y cultura**

**1814.** Fuerzas rusas y prusianas entran en París. Napoleón, exiliado a la isla de Elba.

**1815.** Napoleón vuelve a Francia. Derrota francesa definitiva en la batalla de Waterloo. Congreso de Viena para estabilizar Europa después de las guerras napoleónicas.

**1818.** Primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, de Arthur Schopenhauer.

**Vida y obra de Kierkegaard**

**1830.** Se matricula en la Universidad de Copenhague.

**1837.** Conoce a Regine Olsen.

**1838.** Muere su padre, Michael Pedersen Kierkegaard.

**1840.** Concluye los estudios de Teología. Compromiso oficial con Regine Olsen.

**1841.** Rompe el compromiso de matrimonio. Marcha cuatro meses a Berlín, donde asiste a lecciones de Schelling.

**Historia, pensamiento y cultura**

**1818.** Nace Karl Marx.

**1821.** Nace Fiódor Dostoievski.

**1824.** Novena Sinfonía, «Coral», de Beethoven.

**1827.** Muere Ludwig van Beethoven.

**1828.** Nace León Tolstoi.

**1830.** Revoluciones populares en gran parte del continente europeo.

**1831.** Muere Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

**1937.** Alemania se anexiona Austria.

**1939.** Inicio de la Segunda Guerra Mundial.

| Vida y obra de Kierkegaard | Historia, pensamiento y cultura |
|---|---|
| **1843.** *O lo uno o lo otro. Temor y temblor. La repetición.* En diferentes momentos del año, nueve *Discursos edificantes.* Otra breve estancia en Berlín. | |
| **1844.** *Migajas filosóficas. El concepto de la angustia.* Más *Discursos edificantes.* | **1844.** Nace Friedrich Nietzsche. |
| **1845.** *Etapas en el camino de la vida.* Conflicto con el semanario satírico *El Corsario*, que se prolonga al año siguiente. | |
| **1846.** *Apostilla conclusiva y acientífica a las Migajas filosóficas.* | |
| **1847.** *Las obras del amor. Discursos edificantes.* Regine Olsen contrae matrimonio. | |
| **1848.** *Discursos cristianos.* | **1848.** Revolución democrático-burguesa, prolongación de las de 1830, en Francia, Italia y Europa central. Fin del absolutismo del Antiguo Régimen. Inicio de un movimiento obrero organizado. |
| **1849.** *El lirio en el campo y el pájaro en el cielo. La enfermedad mortal.* | |
| **1850.** *Ejercitación del cristianismo.* | |
| **1851.** *Sobre mi obra de escritor.* | |

**Vida y obra de Kierkegaard** | **Historia, pensamiento y cultura**

**1854.** Inicia el ataque contra la Iglesia del Pueblo Danés.

**1855.** Prosigue el ataque en los nueve números de la publicación *El Instante*, que edita él mismo. El 2 de octubre es ingresado en el hospital. Muere el 11 de noviembre.

# ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

# KIERKEGAARD

*El primer existencialista*

Søren Kierkegaard (1813-1855) es autor de una personalísima obra que abre una vía nueva en el pensamiento. Sitúa como fundamento de todo pensar al sujeto existente, al ser humano real e histórico. Con ello construye una nueva concepción del conocimiento y la verdad, que ya no es la abstracta y eterna que habían sustentado el idealismo y el racionalismo tradicionales. El existente concreto y particular, con su carga subjetiva y su anhelo espiritual, se coloca de esta manera en el centro de la reflexión. Cuando, al concluir la Segunda Guerra Mundial, los filósofos relacionados con la corriente existencialista traten de reformular desde los escombros una nueva filosofía moral y una cultura, no buscarán las abstracciones que han propiciado la barbarie, sino el giro kierkegaardiano hacia el centro del ser humano. Desde esta recuperación, se ha descubierto en el pensador danés una enorme riqueza en la que la psicología, la filosofía y el genio literario se ponen al servicio de una tarea religiosa: llevar al ser humano individual a la esencia del cristianismo.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

